۶۲۳۹۵

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

کتاب حاشیه میرعماد بر شرح تجرید

مؤلف میرجمال الدین سبزواری یا شیرازی ... ؟

موضوع

۱۰۰۵۳

شمارهٔ دفتر ۲۶۶۳۶

خطی «فهرست شده»
۱۰۰۵۳

۱۰۰۵۳

بازرسی شد

بازدید شد
۱۳۸۴

[illegible]

۱۰/

... کتاب در آقا فرح رسید از جعفر در بیت

... الاول علی کرد در سنه ۱۱۶۵ در اول جمعه ل الاثنی ع

... طاهر مبارک است الهم

این کتاب از مال
محمد طاهر

حاسبه مرحها الله

صار لی بفضل الله تعالی

صار فی ملکی و الملک لله تعالی

محمد طاهر

صار الی بالبیع الشرعیه
السید محمد ...

در وقت غروب افتاب در افاق رسید میرزا جعفر در بیت
دویم شهر ربیع الاول علمی کردید در السنه ۱۱۶۵ بر اول جمعه الثانی
فی [illegible] محمد طاهر مبارک الله الهم

این کتاب ارسال
محمد طاهر

حکمه میرزا علی

صار لی بالبیع الشرعیه
السید محمد [illegible]

صار لی بعقد الشرعی

صاحبه و مالکه الملک لله
تعالی محمد طاهر الموسوی

کتابخانه مجلس شورای ملی

نعصمی بالله تعلی

قوله لم يرد به معينا اي اعلم ان الاستاد المحقق س الشريف لما راى ان
المتعارف في الخطب توجيه الصلوة بعد النبي ص الى المتعدد على طريق الشيعة
المحقة و اهل السنة اراد ان يحمل كلام المحقق رحمه الله عليه على الطريقة المتعارفة
على الفرقة المحقة للطريقة الحقة و للطائفة المخالفة على سبيل التعمية فقال ان الاكرم
مع افراده و اقتضاء نفس الصيغة للوحدة لم يرد به ما هو مقتضيها بل اراد
ما يقتضي المقام و هو ارادة المتعدد سواء كان المراد هو المتعدد من حيث
التعدد او يكون المراد هو ما يتناول المتعدد كالآل او الائمة المعصومين ع
ثم لا اخفا في صحة هذه الارادة فنفي اولا المانع اللفظي و ذكر المصحح
اللفظي و هو ارادة المعنى المتعارف من معنى الاضافة الذي لا يجامع
المطابقة و اشار اليه بقوله من محسوسيه و نفي ثانيا المانع المعنوي و ذكر المصحح
من حيث المعنى و اشار اليه بقوله في الجملة فكانه قال لو اريد تفضيل كل
المتعدد على جميع ما عداه التفضيل في اصل الفعل كما هو المتعارف او من
جميع الوجوه على ما هو خلاف الظاهر لم يصح ارادة المتعدد اذ يلزم تفضيل
المفضول بل تفضيل كل احد على نفسه و اما اذا اريد تفضيل كل في قسم من
اقسام الفعل و نعم ما و ذلك هو التفضيل بالجملة فلا محذور فيه اصلا
و لا يلزم تفضيل المفضول راسا و لا يخفى ان هذا التوجيه بيان الذي
من ظاهر العبارة و ههنا توجيه آخر مال اليه بعض المعاصرين من المدققين حيث
قال اذا كان المفضل شخصا واحدا كان تعالى على اكرم اصابة دل
الكلام على زيادة كرمه على جميع من عداه من محسوسيه و اذا كان اشخاصا كان

تعال

تعالى آله الذين هم اكرم اصابة دل الكلام على زيادة كرم كل واحد من افراد الآل
لا على جميع ما عداه من محسوسيه بل على جميع من عدا الآل من محسوسيه و هو بعض من عداه
من محسوسيه و تعدد الزيادة بقوله في الجملة للدلالة على ذلك اقول هذا التوجيه صحيح الا انه
لا ينطبق على العبارة لان هذا اما تخصيص او تعميم في من عداه و هو غير مذكور
و انما المذكور هو زيادة كرم فالظاهر ان هذا تتميم اما في الكرم او الزيادة كما
انطبق عليه توجيه الاستاد المحقق س و ان امكن الانطباق على ما ذكر
ايضا كما اشار اليه بوجه بعيد ثم لا يخفى ان ارتكاب هذا التعدد لدفع المحذور
انما يلزم ان لو كان المراد هو المتعدد من حيث التعدد و اما اذا كان
المراد ما يتناول متعددا اما على ما هو الواقع في العبارة المنقولة فلذلك
غير لازم او تفضيل الصنف من حيث الوحدة مع تناوله للمتعدد على جميع
ما عداه و ان كان التفضيل في اصل الفعل نعم قد تفضيل المتعدد من
حيث التعدد و ح يلزم اما ارتكاب توجيه التحرير المدقق و اما ارتكاب
توجيه الاستاد المحقق و ههنا قصة و هو انه في اول ما تشرفت بالادراك
في حضار المجلس الاشرف الاعلى في المدرسة العالية المنصورية حفت
بمواهب الانوار القدسية عرضت على الشيخ السند السيد العلم العلامة
صدر العلماء المحقق قدس الله سره و رضي عنه انا سلمنا ان الزيادة
المعتبرة في صيغة التفضيل هو الزيادة في اصل الفعل كما حصله السيد السند
لا في قسم من اقسام الفعل كما مشى اليه الاستاد و هذا القول محض عنه
الا ان هذه الزيادة و ان في اصل الفعل ليس يلزم ان يكون من جميع الوجوه

٢

منه سائر اقسامه فقوله س في الجملة اشارة الى رفع هذا التوهم فليس يلزم عليه
ارتكاب معنى ثالث للمضاف او ثان للصيغة فلا وجه لقول الشارح الجليل واما اصل التفضيل
بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط فوقع ههنا مناقشات ومشاجرات كثيرة في محضر
جماعة من اعيان افاضل التلامذة والنحارير من المحصلين الجهابذة وبعد طول
المقال اقول في دفع هذا السؤال الظاهر من سوق الكلام ان زيادة قيد في الجملة
انما وقعت توجيها لصحة ارادة المتعدد من حيث التعدد وهذا مربوطا اما توجيه
النحرير المدقق مع المحافظة على اعتبار الزيادة في الاصل الفعلي في معنى الصيغة
واما توجيه الاستاد والمحقق مع ترك هذه المحافظة وارتكاب ان الزيادة
المعتبرة في صيغة التفضيل انما هو الزيادة في قسم من اقسام الفعل المشتق منه
كما ارتكبه الاستاد س ولا مدخل لهذا التوجيه في تصحيح هذا المطلب مع انك
قد علمت ان ارتكابه ليس الا لهذا التوجيه والتصحيح بل هو جار في
المعنيين الذين هما من اعتراضات السيد السند س في هذه الحاشية اذ
السيد لا يصلح للسند لان العموم والخصوص في المعنيين الاولين لا ينافي
كون هذا المعنى ثالثا للمضاف حاصلا من الاضافة كالمعنيين الاولين
وعرضه من ذلك اي اعتراض السيد السند عليه بان في ذلك اشعارا
بانه لو لم يقيد الزيادة بقوله في الجملة لدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه
وليس كذلك اذ الاكرم يدل على زيادة الكرم واما ثبوت الزيادة من جميع الوجوه
فلا دلالة عليه انتهى واقول الظاهر ان هذا الاشعار حق وما قاله الاستاد
المحقق بقوله ولست ادري من اين هذا الاشعار فان حاصل الوضع

لو لم يدل عليه لربما توهم ان المراد الزيادة في الكرم من جميع الوجوه وحينئذ لا يظهر صدقه
على المتعدد بل ربما توهم انحصاره في فرد او عدم تحققه منظور فيه والحق ان
وعرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة في اصل الفعل كما حصله السيد السند س
او من جميع الوجوه لربما لم يتحقق في احد او انحصر في فرد وهذا مناف لارادة المتعدد
كما قصده س الشريف في الحاشية زيد اعلم من عمرو في العلم الحكمي
جعل الاستاد س صحة التقييد على الاطلاق منوطا بهذا المعنى والا يلزم صدق
المقيد بدون المطلق وجميع البعض كذلك والا يلزم اما تفضيل المفضول او تفضيل
الشيء على نفسه واما صدق المقيد بدون المطلق اجاب السيد السند س عنه بانه
ليس الاعلم في الطب الاعلم مقيدا او مطلقا او قد يصدق الاعلم في الطب بدون
الاعلم ودقق الاستاد س في ذلك فقال نحن نعلم بالضرورة انه ليس الاعلم
في قولنا زيد اعلم من عمرو في الطب نسبة زائدة اي زيد فكما ان زائدا زيدا ليس معنى
كذلك ليس للفظ الاعلم في هذا التركيب معنى زائد سلك التابع نعم من كل
لفظ معنى وذلك اللفظ كلا كلا على حدة ولم يلزم ان يكون معنى لفظ الاعلم
ما ذكرناه والا يلزم بهذا التفصيل في مطلق العلم الزيادة في الطب فقط ان معنى
هذا التركيب ليس كذلك واجاب السيد السند عنه بما هو ادق وهو ان هذا
المحذور انما يلزم ان لو كان التفصيل مقدما على التقييد وليس كذلك بل
قيد العلم بالطب اولا ثم فضله قال س هذا مثل ما قال الشيخ الرضي رح الا انا
حيث قال اخرج المستثنى عن المستثنى اولا ثم اسند الفعل الى القوم المخرج عنه المستثنى
والا يلزم الجمع بين النقيضين اقول هذا الاخير من اشكال فان هذا التفصيل ان الاسم

عند ما سمع لفظ الاعلم يتوقف حتى يرى انه هل قيد او اطلق فلو اطلق حمل على الزيادة
في صفة العلم المطلق ولو قيد حمل على الزيادة في علم الطب مثلا وكان الامر كذلك
فتامل فيه واعلم ان الاستاد المحقق سلم الكلام اولا على تسليم ان معنى الحدث هو
نفس الحقيقة من حيث هي لكنه ادعى ان معنى الصيغة وهو التفضيل في الفعل
يكون بالتفضيل في قسم منه بوجه من الوجوه حتى اذا كان زيد اعلم في الطب من
عمرو صح انه اعلم منه في الجملة ورده السيد بان اهل اللغة باجمعهم فسروه بالتفضيل
بما اشترك فيه الموصوف بالزيادة فيه اي في نفس ذلك الفعل ولهذا لا يكون ان
زيد اعلم من عمرو مثلا اذا كان لزيد من العلم ما ساوى ولو ازى علم عمرو
مع زيادة عليه بمجرد انه اطب منه لا نه اعلم منه وانما عاد الى مفهوم
الفعل مطلقا بالنسبة الى الاحساس على اطلاقهما هو الفرد المنتشر كما يستفاد من
النحاة وح فقد صح ان افعل التفضيل لما ذكره النحاة وهو انه ما اشتق
لفعل لموصوف بالزيادة فيه اي في نفس ذلك الفعل ولما كان الفعل موضوعا
للفرد المنتشر فعند لزوم من زيادة زيد على عمرو في الطب ان يكون زيد اعلم من عمرو
في نفس الفعل ومعناه وهو الفرد المنتشر فاعلمية زيد من عمرو في الطب هو
ازيدية عليه في نفس الفعل بناء على ان معناه هو الفرد المنتشر قال السيد
قد عرف النحاة اسم الجنس بما علق على شيء وعلى سائر ما اشبهه ثم قسموه
الى اسم عين واسم معنى وارادوا بالعين ما يقوم بنفسه وبالمعنى ما لا يقوم
بنفسه وقسموا كلا منهما الى اسم غير صفة والى اسم هو صفة ومثلوا الاسم
غير الصفة في الاعيان باسد وفرس وفي المعاني بعلم وجهل والصفة من

الاعيان

الاعيان براكب وجالس ومن المعاني بمفهوم ومضمر قال ابن الحاجب في شرح المفصل بعد
هذا التعريف والتقسيم نقلا عن سيبويه ان اعلام الجنس موضوعة للحقيقة المعقولة
المتحدة في الذهن فاذا قلت رايت اسامة فكانك قلت هذا النوع الذي من شانه
كيت وكيت واذا اجمعوا انه المعهود في الذهن فاذا اطلقوه على الواحد في الوجود
فانما ارادوا به الحقيقة المعقولة في الذهن وصح اطلاقه على الواحد لوجود الحقيقة
فيه وجاء التعدد باعتبار الوجود لا باعتبار موضوعه والفرق بين اسد واسامة
ان اسدا موضوع لواحد من احاد الجنس في اصل وضعه واذا اطلقت اسامة
على واحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود
التعدد في الذهن فجاء التعدد فيها لا باعتبار اصل الوضع والتعدد في اسد باعتبار
اصل وضعه انتهى كلام سيبويه قال السيد ولا يخفى ان مقتضى هذا الكلام ان
اسم الجنس مطلقا موضوع للفرد المنتشر كما يستفاد من التعريف المذكور المراد
به المصادر وغيرها لكن اختار المتاخرون ان المصادر المجردة عن التنوين
كذكرى ورجعى موضوعة للحقيقة ومعرفها ومعرفة موضوعة لها ايضا ولا فرق
بينهما الا الاشارة الى حضورها في المعرف دون المنكر انتهى كلام السيد قدس
سره ثم مال الى هذا بعض المحققين من اهل العربية على ما صرح به العلامة التفتازاني
وهو ان اسماء الاجناس من الافعال والمصادر كلها موضوعة للحقيقة من
حيث هي هي فان معنى العلم دانستن لا فرد منه وقال الفرد المنتشر انما يفهم
اسم الجنس اذا كان مع التنوين الفردية انما يستفاد منه واما المستفاد
من نفس الفعل فهو الحقيقة من حيث هي ثم عادوا ورأى التفصيل في

٤

النقل انما هو على الوجه الذى حصله وقرره لا على الوجه الزيادة في
فرد منه كما هو مناط كلام الاستاد س كما نقلناه منه من انه لا بد وان يكون
للاعلم في قولنا زيد اعلم من عمرو في الطب معنى الا في ما ذكرناه فقد كرونقول التفتيا
واللتي لما راى الاستاد س قوة من جانب السيد س عاد الكلام الى
نهج آخر وهو انه لو لم يحمل السيد المحقق س الشريف ان ما عني من الاكرم اعني الموصوف
بزيادة كرم في الجملة هو معناه الحقيقي بل قال شو هذا المعنى المراد ومن الجائز ان
يكون معنى مجازيا و ح فقول الش واما افعل التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة
فلم يرد فقط ان اراد انه ليس معنى حقيقيا له لكنه فعلى تقدير التسليم هذا
لا ينافي كلام س الشريف وان اراد انه لا يصلح ان يكون معنى مجازيا له فهذا
غير مسلم والسند ظ قال الش ويحتمل ان يراد به علماء اى بعدما حكم اولا
بان المراد من الاكرم هو المسعد اى الآل والاصحاب وهذا ابناء على مذهب
السنة عاد وقال كما ان هذا المحمل كذلك يحتمل ان يراد به واحد معين لكن
لا يكون هذا الا امير المؤمنين ع فكما ان الاحتمال الاول مبني على راى السنة
كذلك هذا مبني على راى المص واما اراد المسعد وهم الائمة المعصومون
عليهم السلم فهذا احتمال آخر على مذهب عامة الامران في الاول يكتفى الاكتفاء
بالاصل ورعاية الاختصار على وجه الوسيلين الاولين كما اشار اليه
الاستاد س لنوع من براعة الاستهلال ای احكام النوع ههنا اشارة الى
ان المتعارف في رعاية براعة الاستهلال ان يذكر في الخطبة ما يشعر بالمقصد
اشاره الى المقاصد وههنا الاشارة ليست الا الى اسلوب الكلام في الكتاب

محمد

[illegible]

لا الى مقاصد الكتاب **قوله** وبقاء النفس بعد خراب البدن ليس هو
بل هو عين المعاد الروحاني الذى هو احد قسمي المعاد ومنه يستنبط المعاد في
في كلام السيد س ويؤيد ذلك ان القائلين بالمعاد الجسماني وهم المتكلمون
اكثرهم لا يقولون ببقاء النفس بعد خراب البدن اذ هو منوط بتجردها وهم
لا يقولون به نعم له نوع تعلق به وان كان لا يتوقف عليه بخصوصه ومن هنا
يستفاد نوع التعلق فتامل **قوله** ظ العبارة ان يراد به كما يدل عليه
سوق الكلام في قوله بل يبحث فيه عن احوال الوجود اى ان البحث في مقصد الامور العامة
مقصور على ما يشمل قسمي الممكنات ويختص بها وهذا احق العبارة لان
الممكنات موضوعات هذا المقصد فان الموضوعات يجب ان يطلب الامور
العامة وهي ليست الممكنات بل مشتقات ثم من الظ انه لا يستفاد من
عبارة الش شمول الامور العامة للواجب واما انه يستفاد من ظاهرها
عدم شمولها له فقد حكم به س وفيه تامل وعلى اي حال التاويل صحيح كما افاده
قوله فانه صريح في ان البحث الخ في بعض النسخ كلمة ان مفقودة وعلى
وعلى التقدير بن في العبارة ما تامل وحق العبارة ان يقال فانه صريح في ان
الامور العامة قد يتناول الممكن والواجب ايضا وعلى تقدير كلمة ان
يستفاد منه ان هذا الكلام صريح في ان البحث في هذا المقصد مقصور على
ما يتناول الواجب والممكن و ظ انه صريح في خلافه فانه صريح في ان البحث
فيه عنه وعما يتناول الاثنين فقط وعلى تقدير فقدانها فالعبارة لا تخلو عن
جزازة وتحتاج الى تقدير مضاف اى صريح في تحقق البحث الخ وبالجملة العبارة

[illegible]

[illegible]

٥

في هذه الحاشية لا تخلو عن مسامحة في معاني والاظهر ما اشير اليه اولا وثانيا
قوله اعتمادا اي كان قبيل وانما صحت هذه الارادة بهذا اللفظ مع انه خلاف
الظ اعتمادا اي وقبيل متعلق بالارادة لكان اوجه قوله ولم يبعد
هذا مشعر بان المراد بالاول هو امر محال هو ان الامور العامة ما يشمل الجوهر و
العرض اعم من ان يكون شاملا للواجب ايض اولا وكذا في قوله وجه الحصر اي من حيث
بيانه لا صله وان كانت العبارة يحتملها قوله لقائل ان يقول فيه حل فيه
الكلام اي في بعض النسخ هكذا القائل ان يقول ان اريد بالامر العام
المشترك بين واحد واحد من افراد الثلثة او الاثنين يلزم خروج الكثرة
فانها لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد وخروج العلة المادية والصورية و
غيرهما اذ كون الصورة والمادة مشتركا بهذا المعنى غير بين مع انهم جعلوها
في الامور العامة وان اريد المشترك بين افراد الثلثة او الاثنين في
الجملة فيدخل فيها الكم المطلق اي قوله بل الكلام ايض عند بعضهم في بعض كونه اي
هم الاشاعرة واما المعتزلة فانهم قالوا الكلام غير قائم بذاته تعالى بل هو موجد
للكلام في الممكنات قوله وشمولها لجميع افرادها اي في الحواشي لا يخفى ان
عدم شمولها لجميع افراد الجوهر والعرض بين لانها لو وجدت في جميع افرادهما
لكان كل واحد من الافراد علة ومعلولة وتلك المعلولات الحاصلة من
كل واحد من الافراد لا تخلو من ان يكون جوهرا او عرضا ويسلسل الكلام اليه ويلزم
منه عدم تناهي الافراد وهو ممتنع عند المتكلمين انتهى اقول المشهور بين
المحصلين ان الحكماء جعلوا التسلسل في جانب العلة مستحيلا وفي جانب المعلول

ممكنا

[illegible]

ممكنا والمتكلمون جعلوه في كلا الجانبين مستحيلا اقول فيه تامل فان التسلسل في جانب المعلول
بالمعنى المشهور لا ينبغي ان يعقل لو لم يكن بديهي البطلان بحرف فيه ولا ابطاله
التسلسل فكيف يتصور ان الحكماء يجوزونه في جانب المعلول كما هو المشهور
واما ان تعريف الوجود الحاتمي يقتضي تحقق هذا التسلسل فانما يكون لو كان
المراد بمظهرية الاحكام ومبدئية الاثار في تعريفه المظهرية والمبدئية بالفعل
واما اذا قيل الموجود الحاتمي ما يكون من شانه ان يكون مظهرا للاحكام ومبدأ
للاثار فلا يلزم التسلسل في جانب المعلول قوله وانه يلزم خروج العلية
المادية اي لكن السيد قدس سره ههنا ايراد واضح وهو ان الامر العام هو
العلية المطلقة لا العلية المادية والصورية حتى يلزم الاستغناء بها عن البحث
عنهما لكونهما من انواع العلية التي هي الامر العام لا لكونهما بذاتهما من
الامور العامة ولا شك في جواز البحث عن انواع موضوع المقصد واحواله
في ذلك المقصد كما هو الواقع في امثالها ووقع ههنا مباحث كثيرة فليراجع
الى الحواشي قوله ويمكن الجواب اي محصل الاعتراض ايراد النقض على
التعريف بعدم المانعية كانه قال هذه الامور ليست من الامور العامة مع صدق
التعريف عليها ومحصل الجواب الاول المعبر عنه بقوله لا نسلم صدق
التعريف لان المراد منه كذا وهذا غير صادق على هذه الامور كالعلة وحاصل
دفع هذا الجواب ان بارتكاب المحتمل من الارادة المذكورة يتوجه عليه محذور اي
على ما نقله مع عدم دلالة العبارة عليه والمقصود من هذا الجواب الثاني منع عدم
دخول هذه الاشياء في الامور العامة بل هي داخلة فيها غاية الامر انه

۶

لا يبحث عنها على وجه العموم اذ لا تتعلق غرض علمي معتد به في البحث عنها
كذلك **قوله** اى كاشفة محصل الجواب ان ذكر جميع المسائل في كل باب غير واجب على
المؤلف وما ذكر من عدم تعلق الغرض المعتد به تبرع لبيان النكتة في تركها
قوله لا تقابل هو الاخص مطلقا اى في بعض النسخ هو شامل لجميع الوجود
فليس كذا والكاتب مخالف لما ذكره في اول الكتاب حيث قال يعني هو الموجود وهذه النسخة
قوله لانا نقول هو وان كان كذلك اى ان كان هذا اشارة الى التحقيق
ففيه نظر ووجهه عدم المنافاة المستفاد من قوله فليس وان كان اشارة
الى المنع والتسليم فهو حق **قوله** سد فتح بحث الكثرة اى لا تكون الكثرة
من الامور الاعتبارية كما صرح به القوم ومنهم المص في هذا الكتاب والكم
العدد الذي هو احد قسميه لو لم يكونا من اقسام الموجود في الخارج
فالاتفاق المحقق قائم على انهما من اقسام الموجود في نفس الامر الذي يعم
الموجود الاعتباري الذي في حالة الكثرة فعلى هذا البيت الكثرة مبني على العدد
فلا يندفع بحث الكثرة الحاجة الى البحث عن العدد فضلا عن البحث عن الكم
المطلق وما الكلام الاخر ولو بني الكلام على ان الكثرة واقسامها من الموجود
في نفس الامر على ما ذهب اليه الاستاد حيث قال اما ان الحمل المعتبر الواجب
والممكن هو الموجود في نفس الامر او الموجود في الخارج فعلى الاول يرتفع
احد الاشكالين وعلى الثاني يرتفع كلا الاشكالين **قوله** بل انما سوق الاحتياج
اليها اى ان اريد به تعلق الاحتياج الى مباحثها من النوع بخصوصهما
فهذا مع اباء العبارة عنه في تعلق الاحتياج في خصوص الكم المتصل وأما

المعدود

عيني
في خصوص الكم المنفصل وهو العدد فغير مسلم ولما بني الكلام على ان الكثرة
العدد مع البحث عن احوال الكثرة كيف يتعلق الاحتياج الى احوال العدد بخصوصه
وان اريد به انه يتعلق الاحتياج الى احوال الكم المطلق في مباحث نوعيه بخصوصهما
كما هو الظاهر من العبارة فهذا مناف لما ذكره آنفا بقوله لكن معظم احكام الى
احواله يندفع بحث الكثرة **قوله** وفيه تكلف اى يمكن ان يكون اشارة الى
جميع ما ذكر في هذا الجواب **قوله** من المشتقات كالموجود والممكن وما في حكمهما
كالمهيّة وكالمتكيف والمتكم والمضاف لا مبادئها وما في حكمها كالحاصل
في الاين وفي متى لا نفس الاين والمتى **قوله** وهو فاسد فان السؤال عن المعرض عنه
بقوله فان قيل اولا تقابل قد بحث عن الكم المطلق في قسم الاعراض **قوله**
نفس الكم اى الذي ليس هو من الامور العامة فالمبحوث عنه في الاعراض ليس
من الامور العامة وما هو من الامور العامة ليس بمبحوث عنه فيها **قوله** وكذا
الابراد في الكم المتصل وكذا الابراد في الكم المنفصل **قوله** او ضرورة الطرفين
الواقع في النسخ على ما رأيناه هكذا بدون الحاق احد من الطرفين وكأنها
سهو من الناسخ الاول والعبارة الصحيحة هكذا او ضرورة احد الطرفين ومقابله سلب ضرورة
الطرف الذي هو الامكان كاللاامكان ومولده وسلب ضرورة الطرف الموافق
يحصل المقابل الوجوب كاللاوجوب والمقابلة على الوجهين تقابل السلب و
الايجاب الثالث انه لم يتعلق بكل من المقابلين غرض علمي يعتد به والمراد به كون كل منهما
مبحوثا عنه بالبحث عن المسائل اصالة واستقلالا وفي حاشية الحاشية قال كل
لا تقابل بينهما تقابل التضاد بناء على الاصطلاح الذي ذكره صاحب المواقف وغيره

من ان المتضادين متعاملان ليس احدهما سلبًا للآخر والا يتوقف
تعقل كل منهما على صاحبه لانا نقول على هذا الاصطلاح يكون الاحوال المختصة
متضادة ايضًا فيرد ما ورد على الشق الثاني فتدبر انتهى واما اصطلاح القوم
فهو ان يكون كلا المتضادين وجوديين في انفسهما ومن الظاهر ان الوجوب
والامكان احدهما سلبي والآخر وجودي فلا يكونان متضادين على اصطلاح
القوم وانه ليس احدهما سلبا للآخر فيكونان متضادين على اصطلاح
الا ان يقال الخ حاشية الحاشية لا يخفى انه اذا جعل الوجوب الذاتي
من الامور العامة كما هو مقتضى التعريف يلزم دخول جميع احوال الواجب
في قسم الامور العامة ولا ارتكاب بعده لافرادهم اياه لمقصد اقول
لو تحقق لكل من الاحوال المختصة بالجوهر والعرض مقابل واحد مشترك بين الواجب
والعرض او بين الواجب والجوهر يتعلق بكل من هذين الى آخر العامة عرض
على حدة يلزم هذا الاشتعاض وارتكاب هذا البعد في كل من احوال
المختصة لكل من الاقسام الثلثة فتأمل فيه   بمعنى السلب الخ لان عدم
قبول الخرق والالتئام بمعنى عدم الملكة مخصوص في الفلكيات وهو عدم
قبول الخرق لا يشمل جميع الموجودات   فائدة ههنا حاشية منسوبة الى السيد السند
قدس سره هكذا هذا اشارة الى دقيقة وهي ان عدم الخرق والالتئام ان اخذ
مطلقًا فهو ما يقابله يشمل جميع الموجودات وان اخذ بمعنى عدم الخرق
والالتئام عما من شانه الخرق والالتئام فلا يوجد الا في الاجسام ولا
يشمل جميع الموجودات   هذا انتهى الى هنا الحاشية من الاصفهاني

ولهذا قد يوجد في بعض النسخ وقد لا يوجد وتفصيل الكلام ان للمهية تفسيرين
احدهما ما به يجاب عن السؤال بما هو ويلزمه الكلية فان الجزئي من حيث انه
جزئي لا يصلح لان يقع جوابا عن السؤال بما هو وهذا المعنى في
الجواب نعم على راي الحكماء فانهم لما حكموا بانتفاء الكثرة فيه تعالى مهية ووجودا
ومهية وتشخصا وذاتا وصفة حقيقية يلزمهم كون التشخص والوجود وساير
الصفات الحقيقية عين ذاته تعالى ويلزمهم انتفاء المهية الكلية عنه نعم
وثانيهما ما به الشيء هو هو وهو اعم من ان يكون جهته كلية او هوية شخصية وتحقق
المهية بهذا المعنى له تعالى على مذهبين واضح كما ان انتفاءها بالمعنى الاول
عنه تعالى لازم على قواعد الحكماء فمن الظاهر ان المقابل لاعتبار الكلية في
المهية عدم اعتبارها فيها والمقابل لتفسير المهية بما به الشيء هو هو تفسيرها
بما به يجاب عن السؤال بما هو ولما كانت المهية بهذا المعنى ملزومة للكلية جعل
اعتبار الكلية في المهية مقابلا لتفسيرها بما به الشيء هو هو الذي لا يلزم
الكلية   بناء على تفسيره الخ اما تعليل للنفي او للمنفي وعلى التقديرين
فالتوزيع في كلام الشارح غير صحيح او لضمير في تفسيره اما للسايل او للامر
العام فالاضافة اما الى الفاعل والمفعول المحذوف هو الامر العام
بمعنى رفع الوجود الخ اي شيئا اي بمعنى السلب فان كون
العدم بمعنى العدول من احوال الموجود ظاهر لا حاجة الى التوضيح انتهى وفيه
تأمل وهو انا سلمنا ان العدول والتحصيل ايضا يقتضي لوجود الموضوع
الا ان العدول الذي هو رفع الوجود لا يصلح ان يكون حالا للموجود في

نفس الامر والا يلزم الجمع بين النقيضين وهذا بناء على ان العدم ههنا
رفع الوجود على الاطلاق وانما الكلام فيه ط من احوال الموجود الاول
قد يكون عارضا له وقد يكون ظاهرا به والسيد السند قدس سره حملهما على الاول
ولهذا ای کون العدم من احوال الموجود والاستاد قدس سره حملهما على الو
الاعم ولذلك جعل العدم من احوال الموجود ای الجوهر والعرض كما قال
مشترك بين الجوهر والعرض ونظائره مثل المعلولية والتساوي ايضا
لا دلالة لها على ذلك اصلا اذ نقل اى شيء لان القدماء ذكروا في
وجه تسمية الوجوه العامة ان هذا المعنى يفهم عرفا من السالبة وبه العبارة
في قوة الموجبة قال في شرح المطالع بعد ذكر وجه التسمية كما ورد فهموا انها
المعنى من الموجبة ايضا فعلم ان الجمهور على خلافه وههنا حاشية اخرى قال
لا يقال ثبوت الامكان بل ثبوت كل شيء لغيره فرع ثبوته في نفسه كما
اشتهر في كتب السيد المحقق ومن سواه لانا نقول معنى الامكان سلب الضرورة
وعندهم ان الموجبة السالبة المحمول لا تستدعي وجود الموضوع ولا تتوقف على
الوجود واما على ما يستحقه فثبوت كل مفهوم لغيره يستلزم ثبوت ذلك الغير
في نفسه لكن لا يتوقف عليه كما في نفس الوجود والصفات السابقة عليه
الامكان والوجوب وغيرهما انتهى مثل الاحتياج الى العلة وهي حاشية
على هذه الحاشية ومعنى العدم ايضا سلب الوجود وكونه حالا للشيء فمعناه
كونه محمولا عليه لا يستدعي وجود ذلك الشيء كما توهم انتهى واما على
ما يستحقه يمكن ان يكون اشارة الى ان ثبوت الشيء للشيء ليس فرعا

لثبوت

لثبوت المثبت له بل انما يستلزمه كما في صفة الوجود والصفات السابقة
عليه فقوله فثبوت كل مفهوم الخ تفصيل وتوضيح لما يستحقه وان كان فيه
اشارة الى التحقيق اخص به وسيجيء في مبحث الوجود الذهني وهو ان جميع
المفهومات سواء كان للواجب او الممكن او للممتنع وجود في نفس الامر حتى
ان مفهوم اجتماع النقيضين موجود في نفس الامر وكذا مفهوم شريك الباري
موجود في نفس الامر وهذا اظهر من حيث مغايرة المفرع والمفرع عليه وان كان
الاول اقرب الى الفهم بحسب اقتضاء المقام وعلى كلا التقديرين وهذا
بحسب الظاهر تحقيق للمقام وتسليم للسؤال المقدر بقوله لا يقال الخ وههنا
كما قيل احتمال ثالث وهو الاظهر وهو انه لما كان بناء الكلام السابق على
ان مدار القاعدة على التوقف واستثناء المحمول السالب ومذهب
الاستاد قدس سره انه لا توقف بحسب الكلية بل بناء القاعدة الكلية على
الاستلزام وانه لا يستثنى السالب المحمول بل المحمولات الثلاثة اي المحصل
والمعدول والسالب متساوية في الحكم سواء بني الحكم على التوقف او
على الاستلزام فقال اما على ما يستحقه يعني هذا الذي ذكر مبني على
تحقيق السيد المحقق وتابعيه واما على ما يستحقه فبناء المقدمة على الكلية دون
الاستثناء وعلى الاستلزام دون التوقف الا ان يراد التقييد
بالتقدير الخ وبالجملة لا بد من التقييد الآتي في تصحيح ذلك الحكم كما في صورة تحقيق الوجود
الذهني بالمعنى المشهور وتعميم الوجود الذهني بالنسبة الى ای وجه كان
كيفما او غيره فالعدم المطلق من احوالها الممكنة ای قال السيد السند

العدم المطلق من احوال الماهية الممكنة الطريان لها لا انه يمكن شموله وعروضه
لها او مال العدم المطلق لا يسمى الجوهرية والعرضية بها مطلقا وقد اشار
اليه وفي الحاشية صرح الشيخ في الشفاء ان الحكيم يبحث عن احوال الممكنة
على من توهم خلافه وفي بعض النسخ وبالغ في الرد على من زعم خلافه اقول
وقد مر الكلام فيه   حتى يلزم ان هذا الالتزام ليس بناء على انه بحث
الاحوال بالثانية بالعقل بناء على ان العدم ليس من الاحوال الثابتة مطلقا
لا بالفعل ولا بالامكان كما مر انفا   وبعد اللتيا والتي اي بعد الجواب
لنا جواب ثالث يذكره الان   فالتزام كون بحث العدم اي هذا
الكلام مبني على ان الشيخ جعل البحث عن مطلق العدم مطلقا وهذا
خلاف الظاهر بل انه انما جعل البحث عن العدم المطلق مطلقا كيف والظاهر
انما جعل البحث عن العدم الواقع في العنوان مطلقا والواقع فيه ليس الا
العدم المطلق لان الوجود الواقع فيه هو الوجود المطلق بوجه تعالى
والحكم بداهته وتقسيمه الى الذهني والخارجي ولا شك ان المقابل للوجود
المطلق هو العدم المطلق لا مطلق العدم   كما عرفت في الجواب
الاول وفي الحاشية بعد ما كتب الحاشية وصل الى نسخة مسودة على الشيخ
وقد ضرب على العدم وكتب حاشية بين فيها ان البحث عن العدم ليس الا او
والحاشية بين ان العدم من الاحوال المشتركة بين الاثنين اعني الجوهر والعرض
اذ المراد بالجوهر ماهية لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمراد
بالعرض ماهية لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولم يجعل البحث

عن العدم

عن العدم بالعرض كما فعله السيد سره لان الشيخ جعل الفصل معنونا بهما
حيث قال الفصل الاول في الوجود والعدم انتهى اقول ارجاع تفسير الجوهر الى
الشرطية المذكورة مسلم وفي عباراتهم مذكور واما في العرض فلا وقد نقل الاستاذ
عن الشيخ ان الصور العقلية للجواهر اعراض بناء على انها موجودات في الموضوع
وجواهر بناء على انها ماهيات اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وقد صرح بانه لا منافاة بين الجوهرية والعرضية الا ان الجوهرية بحسب الوجود في الخارج
ان كانت في الوجود الذهني ايضا والعرضية بحسب الوجود الذهني وفيه انه يمنع
تخصيص هذا التعميم في العرض مذكور في بعض العبارات قوله فان معناه
اي معنى الوجود وكونه اي كون الشيء او كون الموجود محرر اعني ثابتا بناء على ان التعريف
لفظي   الا بالشرطين المشهورين في الحاشية وهما ان يكون العام دائما
للخاص والخاص متصلا بالكنه وفي حاشية اخرى احدهما ان يكون الشيء دائما
لا يصدق عليه والآخر ان يكون تعريف الشيء بكنه ما يصدق عليه الشيء بالمعنى
واحد انتهى فتأمل انه على تقدير تحقق هذين الشرطين لا يتوقف تصور الخاص
على تصور العام ويؤدي الى الدور وبكليهما ممنوعان في صورة النزاع او
على كل تقدير لا يلزم الدور قوله وكذا قولك اه شريك موجود شاعرا صادق
مع كذب قولك اه اراد انه بعد ميت وشريك القول الاول صادق
والثاني كاذب لهذه الشبهة مثل ذكره الشيخ مبناه على اشتراك لفظ
الكون والوجود بين المعنيين ولما حل اه وهو ان بعد او شريك
يكذب قولا او شريك موجود كذلك يكذب قوله او شريك موجود شاعرا

وذلك بناء على ان ثبوت صفة الشاعرية موقوف على الثبوت في نفسه
فكلما اسع الثبوت في نفسه اسعت الشاعرية وكلما تحققت الشاعرية تحقق
الوجود في نفسه وكانه لم يتعرض لهذا الجواب وبين الجواب على ما ذكره على
سبيل الاظهار والتدارك والا فهذا اظهر من ان يخفى على فاضل فضلا عن
حكيم كامل قوله واما التمثيل بما ومرتبته اي اقول كلا الاول الظلم فيه ليس الا في
في هذا المثال وبيان الظلم فيه ما افاده في حاشية التهذيب وهو ان المعدوم
مطلق يندرج فيه مع ان المعدوم بطرفه والمعدوم نفسه والكاذب ههنا
هو المعدوم الكاذب لا المطلق بل المطلق الشامل لهما صادق ايضا كما ان المعدوم الاول
صادق فالكاذب ليس مطلقا والمطلق ليس كاذبا قوله الذي يحمل المعرف
الشامل يحمل في قولك زيد مرتبته موجود شاعر او موجود شاعر اي كتقييدنا
من الموجود الشاعر وزعم ان هذا المركب صادق والمطلق وهو الموجود
كاذب فالشيء يصول الموجود ههنا ليس جزوا من المحمول بل هو ما خوذ فيه على انه
رابطة او مرتبة الشاعر وانما توصيف المحمول بانه مؤلف فمحمول على ان المؤلف
ههنا لغوي لا اصطلاحي كالمركب الواقع في تعريف المعرف حيث قال المعرف
المركب الذي لم يشتهر من الاصل ومعنى المركب ههنا هو الذي ركب مع غيره
والمؤلف ههنا ايضا كذلك اي الذي الف مع غيره وهو الموضوع قوله
متى لا يكون اي متعلقا بالمعنى وهو الاحد حال التقوم على الاستقلال
كما انه في حال التاليف ما خوذ على الحرف فيه عدم الاستقلال في لا يكون ههنا
المعنى في الذهن واحدا قوله بل ما خوذ والا على معنى اي على معنى يستقل فيه

استظهار

يكون الموجود قوله اسما للاداة قولك ولكنه عندنا محمول على انه اسم لها
يحتمل وجهين احدهما ان يحمل الحمل على اللغوي وعلى صلة له والحمل هو مشتق من وجود
الاربعة ذاته وثانيهما ان يحمل على الاصطلاحي وقوله على ذاته مشتق بتقدير الموجود
وهو الحمل مطلق ومحقق ومشتق كل منهما صفة كما ان مطلق ومحقق صفة على التقديرين
على ما هو الظاهر اي توجيهه بما ذكره مشى في الحاشية وكذا افاد السيد
شرح المواقف عند ذكر تعريف الموجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي العين فائدة
لفظ العين التنبيه على ان الموجود هو الموجود في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم
عن غيره ولا ما هو اعم منهما انتهى ويمكن ان يقال المتبادر من الموجود والعدم عند
الاطلاق وجود الشيء وعدمه في نفسه لا يقال قوله الضم اي هذا
منع وسند ان كان غرض المعترض ابطال الترادف وما حصل في المعارضة ونحو
يكون المنع الواقع في الجواب المشار اليه بقوله بعد تسليم الى اشارة الى ان
السند لا يصلح للسندية وان كان غرضه المنع والسند فهذا ابطال للسند
على زعم انه مساو واما اثبات للمقدمة الممنوعة ايضا على زعمه لهذا السؤال
بقوله لا يقال واما تنبيه على عدم صلاحية السند للسندية وقوله فكل من
الجوابين لا وليس مع نوع الثالث تامل وقوله يكون المنع الواقع في
الجواب المشار اليه بقوله بعد تسليم اي اشارة الى ان السند لا يصلح للسندية
والسند انما تم اذا كان هذا الذي ذكره المص قولا لهولاء المعترضين والظاهر
انه كذلك بعد تسليم ان للوجود اي هذا مشروط باحتمال المعارضة
وان امكن ان يكون سند خلاف السند ولا يلزم فساد كما لا يخفى ان

الفساد منحصر في تحقق الشرط المشهور بين كما مر وهذا بناء على ان الوجود
المطلق لو كان جزء الملخص وانما هو جزء اولى له وهذا ظاهر وان بنا على
ان الموقوف الجزء والذاتية في اي مرتبة كان ضروري في معرفة الكل لكنه
لا نقال ليس الا هذا ما بان لا اثبات الترادف بالنسبة الى الجزء الموقوف
كما وقع لقوم سبق في متن الكتاب ان القول بثبوت المعدومات في وعائها
منها اضلالهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة
والعلم ونحوه قال الشارح فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات
بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية
وغيرها كونه موجودا قال العلامة الرازي هذه جهالة لاستلزامها
جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة فان لا علم
وجودها الا بدليل وهو سفسطة   ثم على هذا التقدير ايضا يكون
الا بمعنى ذلك ان التعريف بالمرادف كما هو الظاهر انما هو تعريف الشيء
بما يكون معناه عين معناه وههنا على هذا التقدير الذي سلم كما
قال ثم على هذا التقدير وعلى تقدير تعدد الوضع للكل والجزء تعريف الشيء
وهو الوجود في نفسه بالكون لغيره وليس معناهما واحدا بل الكون
لغيره مشتمل على الوجود في نفسه ولا الوضع ايضا بازائهما واحدا فيلزم
تعريف الجزء بالكل مع التفاوت في اللفظ وهذا ليس ترادفا بخلاف
ما اذا كان الوضع واحدا ينبغي يطلق الكون لا الوجود على الجزء والكل
بوضع واحد باعتبار معنى واحد مشترك بينهما يكون هو الموضوع له في

الحقيقة

في الحقيقة واطلاق اللفظ على خصوص المعنيين انما يكون باعتبار المعنى العام
لا باعتبار خصوص شيء منهما اذ المفروض انه لا وضع لهما اصلا وقد يكون
وضع الوجود والكون لمعنى واحد يدخل فيه وجود الشيء في نفسه والكون لغيره
فاطلاق كل من الكون والوجود على الآخر على اي وجه فرض يكون من قبيل الاطلاق
في الترادف بناء على تقدير تعدد الوضع بازاء الجزء والكل يكون اللازم
هو الدور فقط فتامل فيه فانه مع اشتماله على الدقة يلوح عليه اثر الاكمال
ايضا   بحسب وضعين اي بل كان بحسب وضع واحد اي وهو غير مسلم
اذ لو كان كذلك اي بحسب وضعين كلمة الاسكاين فهو لكما تعلق
بالمنفي لا بالنفي   الا باشتراط المذكور اي اعتبار الشرط المذكور فيما
له وجه بناء على ان المتبادر من التعريف بالمرادف كما ذكره المعترض تعريف
الشيء بتعريف يكون ذلك التعريف بتمامه مرادفا لا انه مشتمل على المرادف
بخلافه ههنا فانه صرح بانه مشتمل على مطلق الشيء في نفسه وهو على الموقوف
فالتعريف مشتمل على المرادف لا انه بتمامه مرادف واما ههنا فعنده ان
اتحاد الوضع وتعدده انما يتصور في معنيين متغايرين وان كانا
جزءا وكلا واما عند اتحاد المعنى مطلقا فوحدة الوضع متعين والتعدد
مستحيل   على ان الالزام والسند ظ فان ثبوت الشيء على صفة لا يتوقف
عليه الكل واما ثبوت الاتصاف في نفسه فقد خالف فيه كثيرون ومنهم المحقق
حيث صرح في متن الكتاب بقوله واستناد الاتصاف وفي هذا يصح السند
في منع الاستلزام ايضا على ما اشار اليه بقوله وان فرضنا استلزامه

١٢

كالانسان والحيوان الناطق اى السيد السند قدس سره غير قابل لوجه
معنى بين اللفظين وقد صرح بانه كثيرا ما يتصور معنى الانسان مع الغفلة عن
معنى الحيوان الناطق وانما معناه هو الامر المجمل البديهى الذى يعبر عنه بلغة ترك
العرب والفرس بشر وآدمى ومردم وبالجملة عدم الترادف بينهما مما اتفق
عليه النحارير العلماء واستدل السيد باختلاف المعنى والاستاد المحقق
بالتعارف بالاجمال والتفصيل مع وحدة المعنى فيهما حاشية هو قوله
انما قال فالاول لانه يمكن حمل كلام الشارح عليه انتهى وهذا ما ذهب اليه الاستاد
والسيد السند ذاهب الى ان معنى العدم ليس الا ما يعبر عنه بالفارسية بنابودن
ونيستى وبالعربية سلب الكون وسلب الوجود وهذا الظهر اى بسبب التصور
فيه مناقشة لفظية ومناظرة معنوية اما الاول فظاهر لان مثل قوله اى بسبب التصور
انما يجرى اذا كان الحكم عاملا على التوقف مثلا انما هو بسبب التصور بل كان
قائلا بانه بحسب نفس الامر مع ان الامر ليس كذلك بل بسبب التصور
مع ان الشارح ليس عاملا عنه بل هو مصرح بان التوقف بسبب التصور بل
الاستلزام بحسب الفهم ثم بل غير واقع حيث قال فانه يمكن ان يتصور
سلب كل من قسمى الوجود مع الغفلة عن سلب مفهوم الوجود واما الثانى
فهو ما افاده السيد السند قدس سره حيث قال فيه بحث اما اورد عليه الشارح فى
حاشيته هو انا لا نسلم توقفه على سلب مفهوم الموجود بل الممنوع استلزامه له
فانه يمكن ان يتصور سلب كل من قسمى الوجود مع الغفلة عن سلب مفهوم
الموجود وقد صرح العالم ان ذلك الامر اوسد مع بان يقال قولك

وليس
مالا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا استعمل بعضها سلب الموجود
كذلك لان السلب وارد على المجموع لا على كل واحد من جزئيه حتى يلزم ورود بعض
على الموجود فكما لا يلزم من صدق قولك بعض الانسان ليس انسانا
كانما سلب الانسانية عن بعض الانسان ولا يلزم بعض سلب الانسانية عنه
كذلك لا يلزم فيما نحن فيه سلب الوجود ولا بعض سلب الشيء ولا يخفى ان نفى سلب
الوجود فى المبحث ونفى سلب الانسان فى المثال المذكور انما وقع ههنا
على سبيل الاستطراد والا فالاستاد قدس سره منع انه السلب فى
فى المثال وللاستاد قدس سره جواب عن هذا المبحث واجزاء الكلام الى ما هو
طويلة فليراجع الى الحواشى من اللغة تقسمه اعنى من اللغة والعرف
لكان الظاهر فيه تأمل لان الاكثر به غير كاف فى الاعتذار على
ان الداخل ههنا فى حكم الاكثر ليس الا تعريفا واحدا وهو الاول فلا فائدة
فى الاعتذار على هذا الوجه هذا فى التعريف الرسمى غير جيد اى الشارح
حاصله منع الكلية التى ادعاها الشارح وهى قوله يكون تعريفا لما حد الا على ما اسما
حد الاستحقاق وسنده انه فى التعريف الرسمى لم لا يجوز ان يكون تعريفا
لنفس المفهوم بالمفهوم دون المبدأ بالمبدأ نعم لا يبعد ان يقال
غيره او غيره من الامور الذهنية وصحة التعريف لا تقتضى ذلك
لانا نقول ههنا حاشية هى قوله اشارة الى ورود المنع الذى
ذكره سابقا بقوله هذا فى التعريف الرسمى غير بين وانما الغرض ههنا
دفع النقض الذى ذكره الشارح ولا منافاة بين دفع هذا النقض وايراد ذلك

١٣

المنع قلنا هو توقف لما صدق عليه اكر يعني لنفس طبيعة الحيوان الذي
مصداق الحساس لا الفرد الجزئي كزيد مثلا و هذا كاف بل الحيوان من حيث انه
علم بعنوان الحساس و هذا ابنا على الفرق بين العلم بالشي بوجه ما و بين
العلم بوجه الشي على ما ذهب اليه بعض من اعاظم المتاخرين واجلة المحققين ومنهم
الشارح الجليل و اما على عدم الفرق كما انص عليه العلامان النحريران فلا
تمشى ذلك بل التعريف حينئذ ليس الا لنفس مفهوم الحساس لكنه رسمي ولازم
منه تعريفنا المبداء بالمبداء ايضا كما اشار اليه الاستاد ره فكلامه
ههنا مبني على المذهب المشهور لا على ما حققه كما قرره المعترض
اشارة الى ان هذا الاستدلال على طريقة المماشاة مع الشارح وتسليم ما
ادعاه مع قطع النظر عن المنع السابق لا على ان يكون الوضع
تصوير افرادي هذا اما ظاهر الى ان الوضع في الرسوم مطلق هو ليس افراد
المعرف عن افراد غيره و هذا المحل تامل بل الظاهر انه ليس كذلك فان الغرض
من التعريف مطلقا سواء كان حدا او رسما انما هو معرفة مفهوم
المعرفات و اما تميز الافراد عن غيرها فهذا امر لازم بالاستطراد
غير مختص بالرسوم بل الامر في الحدود ايضا كذلك و كان هذا الذي
ذكره ههنا ايضا منوط بما اختار المتاخرين واما على ما حققه على وفق
كلام المتقدمين و هو عدم الفرق فكانه غير متمشى في كون
امكان الجزء او الجزء بالامكان او ثبوت الجزء بالامكان ولا
يخفى عدم صحة المنع والالتزام والمقول في جواب ما هو كما

السيد السند قدس سره المقول في جواب ما هو منحصر في الحد والجنس والنوع لانه
اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة او بحسب الشركة المحضة
او يكون مقولا فيه تارة بحسب الخصوصية واخرى بحسب الشركة والاول الاول والثاني
الثاني والثالث الثالث معلقين اي في الحاشية عبارته هذا المعلق
الامام في تلك الرسالة في الحاشية ايضا قال الشيخ في عيون الحكمة ان الطالب
تعرف الاسم فان كان الشي موجودا يطلب ما الحقيقة حده او رسمه و
الحد من اجناس و فصول والرسم من اجناس و خواص هذه عبارته و في الشفاء
ايضا لنا مطلبان مطلب ما و يطلب به التصور و مطلب هل و يطلب به التصديق
والتصور على قسمين احدهما تصور بحسب الاسم و هو تصور الشي باعتبار مفهومه
مع قطع النظر عن انطباقه على حقيقة موجودة في الخارج و هذا التصور يجري
في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي المعدومات ايضا والطالب له
ما الشارحة للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشي الذي ثبت
علم وجوده والطالب لهذا التصور ما الحقيقية وكذلك التصديق ينقسم
الى التصديق بوجود الشي في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره او
الطالب للاول هل البسيطة والثاني هل المركبة ولا شبهة في ان مطلب ما
الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشي ما لم يتصور مفهومه
لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة متقدم على مطلب
ما الحقيقية اذ ما لم يعلم وجود الشي لم يمكن ان يتصور من حيث هو موجود
ولا ترتيب ضروريا بين الهلية المركبة والمائية الحقيقية لكن الاولى تقديم المائية

ذات حقيقي كما ان آخر العبارة المنقولة قوله اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقية
الشيء عبارة التعليل بالرسالة الكلام   عن حقيقة الشيء وماهيته لا الحصص
الماهية ههنا بالحقيقة بل يعتبر التعميم في الحقيقة وحملها على المفهوم والماهية المعنى
الاولى فحينئذ يعتبر ما هو ههنا ما الشارحة للاسم وينطبق على ما ادعاه
من انه اراد والمطلب بما الشارحة ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي
ايضا بقي ههنا كلام وهو انه بعد ما عم مطلب ما الشارحة على وجه يشمل
التعاريف الثلثة كما هو مقتضى التعليل المذكور فهل يعم مطلب الحقيقية ايضا
كذلك او يخص بالحدود الحقيقية وكان الاول خلاف التحقيق والثاني لا يوافق
ما ذكر في بعض الكتب وهو ان ما اجيب به عن ما الشارحة كله يصلح لان يجاب
به عن ما الحقيقية بعد العلم بوجود الشيء قوله واما شرحا للاسم وتبيينا الخ
كما يشير ذاهب الى ان هذا اشارة الى التعريف اللفظي حيث اخذ في
كلامه اولا بل التعريف اللفظي ايضا   ولا يكون هذا المطلب الا مطلب ما الشارحة
بل الحقيقية ايضا حاصر للجواب بين الطرفين كما ان هل البسيطة والمركبة
حاصرة للجواب بينهما ولا بد ان يجاب عن كل منهما بتعيين احد الطرفين اما
الايجاب او السلب وما يوهم العبارة من تخصيص هذا الجواب فيهما
ونفي الحصر فيه غير معتبر في عبارات هؤلاء الفلاسفة وانما هو معتبر في
عبارات المدققين في العربية   وبما يرى حد الذلك الشيء او مسموعا
الى ههنا عبارة الشيخ عمر بن الخيام في الرسالة وقوله او مسموعا تعميم لان يشمل
الرسم بل التعريف اللفظي ايضا   على سبيل التوسع والاضطرار

الاتم

كما وقع

كما وقع لكليم الله على نبينا وعليه الصلوة والسلام ثم وكان هذا النص على ان ما هو سؤال
شارحة او حقيقية انما يطلب الذاتيات دون العرضيات فلا يصلح
جوابا عن هذا السؤال في مقام توجيه الاقتدار وعدم الاضطرار الا ان يدعى
ان مقتضى التعليل المذكور على ما وقع في الرسالة يقتضي ان يكون للمسؤول عنه
حالة الاقتدار ان يذكر الرسم والتعريف اللفظي ايضا في الجواب
وهما متنافيان ثم لفظ التوسع ههنا ما حمله السيد السند قدس سره على التجوز
وكان المراد منه التوسعة كما يقال ان في الظروف توسعة ليست في غيرها
وصحة هذا المعنى محل تامل وفي بعض النسخ بدل الواو الواصلة او الفاصلة
وهذا اظهر حتى ان الواو ههنا بمعنى او كما قال السيد السند قدس سره الحكمة
لا يخفى ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع و
الاضطرار منضم للاعتراف بان هناك ليس محل الرسم ولا في انه لا اضطرار
فيما نحن فيه ولا قرينة التجوز ايضا اقول على ان التجوز يؤدي الى ان يكون الواقع
في الجواب هو الذاتيات لا العرضيات اصلا عند اهل الشارح فيه
فان قيل قوله انما هو بحسب الحقيقة يكفي ان يكون قرينة على انه اراد بالتوسع
التجوز كما مشى اليه السيد السند قدس سره قلت بحسب الحقيقة ههنا في مقابلة
التوسع والاضطرار كليهما فلا يصلح ذلك قرينة على حمل التوسع على التجوز
هذا مع انه لا ان لا اراد كما قال في الحاشية الجديدة وصفه المعدود
بالمرادفة وتعبير الاسلوب في المركب عن وصفه بالترادف الى قوله الفاظ
مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المفهوم

بها مع تعيين ذلك المعنى من المعاني يشعر اشعارا بينا بعدم
بين المفرد والمركب اذ لو تحقق الترادف بينهما لم يكن لتعدد الاسلوب
بهذا السطر فائدة بل كان الظ ان يقال مداره على الالفاظ الموضوعة
المترادفة فان لم يوجد مفرد مترادف او مركب كذلك وقد يعلل
عدم سماعها بهنا حاشية وهو ان الترادف يوجب اتحاد
المعنى والمعنى هو الصورة الحاصلة والصورة الحاصلة من المفرد احدى
ومن المركب ليس كذلك اقول كان ما ذكر مسموعا عنه بسبب وتفصيل الذي
الوجه الثاني المذكور في اصل الحاشية واما دعوى التغاير الذاتي
فكانه لم يذكره الاستاد سره قوله فان وضع المفرد تحقق كما ان
المقدمة محذوفة كانه قيل مع انه لا اتحاد لنوع الوضع في المفرد والمركب فان
وضع المفرد كانه المستفاد بهنا حاشية وهو قوله فبطل امتناع
تعريف المفرد المشوب بالمركب اذ الوضع فيهما نوعي انتهى فيه حلاوة لكن
واتحاد الوضع يحقق الترادف بينهما فيمتنع التعريف الحقيقي المذكور وليس
كذلك فتامل فيه فان امثال هذه التعريفات غير مم انها حقيقية بل
الظ انها تعاريف لفظية وقد اشير الى ما ذكرنا في بعض النسخ من
الحاشية وهو انه قد وقعت العبارة هكذا اذ الوضع فيهما نوعي
والمعنى واحد بالذات وينبغي ان يعلم ان لزوم هذا المحذور ليس
فيما نكون الثاني اولى بل اولوية الثاني قد عرفت بما ذكره في اصل
الحاشية الا ان ما ذكره في حاشية اي حاشية محذورا آخر على الوجه الاول

على

على ما ذكره في اصل الحاشية   اعترض عليه انه ان اراد ان بهنا
حاشية سره قوله من البين ان الكلام بهنا في بداهة الوجود المطلق لا
افراده فالترديد المذكور قبيح   اصلا لانه بهنا اي بحسب نفس
الامر ان حمل الوجود على معنى الموجود وان كان له عروض بالنسبة اليها
بحسب الاعتبار العقلي وان حمل على نفس المعنى المصدري كما هو الظ
بهنا فرأى السيد السند سره ان الوجود بهذا المعنى لا عروض له
للماهية اصلا لا بحسب نفس الامر فيهما وخارجا ولا بحسب الاعتبار ايضا
كما صرح به في الحاشية مرارا متعددة   والوجود من المحمولات
العقلية اي بهنا حاشية وهو قوله والوجود انما هو من المحمولات العقلية
اما انه من المحمولات العقلية فلذلك لا امتناع استغنائه عن المحل واما انه
من المحمولات العقلية فلا امتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا
لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها
انتهى وقال السيد السند سره في حل هذه العبارة اي من المفهومات
المحمولة الغير المتأصلة في الوجود العارضة لمحالها في الاعتبار العقلي
لا في نفس الامر اما انه من المفهومات المحمولة فلان المراد بالوجود مفهوم
الموجود وصحة حمله على كل شيء ظاهر واما انه غير متأصل فلامتناع
استغنائه عن المحل بناء على انه عرض عام لكل واحد من افراده الحقيقية و
اما انه عارض لمحاله في الاعتبار العقلي فلامتناع حصوله فيه في نفس الامر
كما ذكره قدس سره فيما مر انتهى والتفاوت بين التفسيرين ظ وكان كلام

السيد السند س اقرب الى التحقيق وسيجي التفصيل في ذلك في مواضع متعددة
ان شاء الله تعالى فيكون حصصا له قال الش في حاشيته الشرح
الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد هو خارج عنها اقول
الفرق بين الحصة والفرد ان الفرد امر حقيقي واقع بحسب نفس الامر بحال ان
يكون الكلي بالنسبة اليه عرضيا او ذاتيا جنسا ونوعا وفصلا والحصة كما
يستفاد من عبارة الحاشية امر اعتباري موضعه العقل وهو عين الكلي الا
باعتبار تقيده بالتقييدات المخصوصة سواء كان هذا الكلي من المفهومات
الاعتبارية كالوجود مثلا و قد يكون الحصة اعتبارا على اعتبار او من
المفهومات الحقيقية كالانسان فالاعتبارية هنا ليس الا اعتبار اضافة
ذلك الكلي الى فرد ما كما يقال انسانية زيد وانسانية عمرو وهو اعتبار
على حقيقة و الكلي بالنسبة اليها ليس الا النوع واما الفرق بين الحصة و
الصنف فهو ان الصنف انما يكون كليا لان الصنف ليس الا الكلية
الكلية المقرونة بالعوارض الكلية وتقيد الكلي بالكلي لا تفيد الجزئية
والتشخص واما الحصة ليست تخصصها الا بالاضافة الى المعروض و
الصنف ليست الا باعتبار التقييد والانضمام مع العوارض
كالانسان الرومي والانسان الهندي والانسان الابيض
والانسان الاسود ومما مر ان الحصة قد يكون كلية فاحرس على
الحفظ والا فقد يقال انها لا يكون الا جزئية حقيقية ويستفاد ذلك
مما قالوا كما مر وهو ان الكلي بالنسبة الى الحصص ليس الا نوعا و

ودنا مه

فقد يعتبر بالاضافة الى كلي و
لكونه كليا وقد يعتبر بالاضافة الى
جزئي و هو يصير جزئيا لو تخصصا
باي عبارة شئت فعلم
وابتغ الحصة م

والمراد هو النوع الحقيقي وهذا ظ واما ما بيناه آخر ان وجود الانسان
مثلا يصدق على وجود زيد ووجود عمرو فهو امر ظاهري لا حقيقي له
واما اشتهر من ان الطبيعة موجودة بعين وجود الشخص فهذا ايضا كلام
ظاهري لان شيئا ما لا يوجد بالوجود كما قال المحقق ليس الوجود
بمعنى تحصل الماهية في الخارج بل الحصول والجهة الموجود والموجودية والتحقق
والمتحققية كلها الفاظ وعبارات وليس لها الا معنى واحد انتزاعي
اعتباري ونظرا لهذا المعنى الاعتباري اذا اضيف الى الانسان
وتخصص به فهو من حيث انه متخصص غير الوجود باعتبار الحصة
مثلا لم يصدق وجود الانسان من حيث هو كذلك على وجود زيد
تلك الحيثية وان صدق الانسان عليه مما لا يسلم الخصم فاذا
كان الامر كذلك يعني لم يكن للوجود افراد حقيقية ولم يكن في ذاته
الا حصص اعتبارية فلا يتصور منع تصور افراد الوجود فيكون
هذا الشق باطلا واذا كان الوجودات حصصا اي المتحصص
اذ لما كان الوجودات حصصا والمفهوم نوعا بالقياس اليها وحقق
ان هذا الحصص معلومة بالكنه بديهة فيلزم كون طبيعة الوجود معلومة
بالكنه كذلك و قد لا يتوجه منع كون هذا المفهوم متصورا بالكنه بديهة
فضلا عن منع كونه متصورا بالكنه وبه ايضا ان لا يكون رسما لا حدا
الشق الثاني وهذا بناء على ان المبحث بحسب التحقيق هو كون طبيعة الوجود
متصورة بالكنه بديهة والنزاع فيه ليس الا مكابرة بعد الثبات بما هو

١٧

المتنازع فيه وقال هذا الذي كتب ولو بنى على ما هو الظ في هذا الشرح و
هو كون النزاع في تصور جزئيات الوجود بالكنه صار المعترض متمسكا بما هو انه
لما كان طبيعة الوجود عين هذه الحصص التي ليست الجزئيات الا هي
وهذا المفهوم العام الذي هو من الانتزاعيات الاعتبارية معلوم بالكنه
اليه فيلزم تصور هذه الحصص بالكنه قطعا ولا يعطل المنع اصلا وان كان
الاستناد بشيء مشى اليه في قوله واما ثانيا فلان وان اتكى نظيره على
الاول ايض وانه هذا لقوله بل محل الكلام فيه بوجه المنع اي على
هذا الحكم ولما لم يحقق المورد وليس المحقق الا الحصة فيكون الوجود نفس
الحصة لا يعطل المنع قوله فطبيعة ذلك المنتزع البسيط اي في حاقه الى كنهه
لا يذهب على من له ادنى مسكة ان طبيعة كل شيء وذاته وماهيته ليست الا
نفسه بسيطا كان او مركبا منتزعا كان او غيره فلا حاجة الى اثباته انما
الكلام في كونه متصورا بالكنه وما ذكره لا يدل على ذلك اذ البساطة
لا مدخل فيه وهو ظ وكذا كونه منتزعا سواء كان بسيطا او مركبا
او معنى الانتزاع يرجع الى ادراك شيء من امر آخر بغير طريق التحليل فانا اذا
حاولنا اخذ الوجود من الماهية وادركنا الوجود بوجه من الوجوه العارضة
له كمنشئية الآثار كان الوجود منتزعا بوجه كما انا اذا حاولنا موقع الانسان
وادركناه بالضاحك كان ذلك ادراكا له بوجه فلا فرق في ذلك بين
الوجود الخارجي والمنتزع ومن يدعي الفرق فليبين فان ما ذكره من
الكلمات المزخرفة المشوشة لا يرجع الى حقيقة كما لا يخفى على من له ادنى فطنة

انتهى

انتهى اراد بشيء انه قد وقع في هذه العبارة كون طبيعة الشيء وذاته
وكنهه ليس الا نفسه على بساطة ذلك الشيء وكونه منتزعا فانه قد اعاد
البساطة اولا ثم اعاد عنوان البساطة والانتزاع ايض في الحكم المذكور
فيعترض عليه بان هذا الحكم كلي ظاهر ليس مشاحة فيه سواء كان الشيء
بسيطا او مركبا وسواء كان منتزعا او غيره فلا حاجة الى دعوى
هذا الاتحاد مع انه ليس النزاع فيه الى اثبات شيء من البساطة و
والانتزاع وهذا معنى قوله فلا حاجة الى اثباته بعد ما صرح بالاتحاد
على الوجه الاعم سواء كان وسواء كان ثم تقول في شرح كلامه انه
لما ان الحكم المذكور ليس مما وقع التنازع فيه فكان سائلا يقول
ما المتنازع فيه فاجاب بقوله انما الكلام في كونه متصورا بالكنه وما
ذكره كله لا يدل على ذلك اي قوله وكذا كونه منتزعا هذا انما وقع الخلاف
فيه بين النحريرين ومناط البحث بينهما قال السيد قدس سره يعني كل مفهوم
يكون من المنتزعات العقلية والمفهومات الاعتبارية فليس كنهه
الا نفس هذا المفهوم اذ ليس له في الخارج حقيقة ولا في نفس الامر
ذات وهوية فهو ليس الا ما اعتبره العقل لا انه يتصور ان يكون
له كنه وهذا المفهوم المعتبر وجها من وجوهه والاستاد قدس سره ههنا
في صدد المنع فتامل قوله ومن يدعي الفرق الخ قد مر اشارة الى الفرق
قال السيد السند قدس سره الوجود اذا كان امرا عقليا انتزاعيا لا يكون له
تحقق في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا كان مهيته وكنهه ذاته

على كليته

اذ لم يوجد منه ح معقول وموجود حتى يتصور ان يقال ما هو المعقول منه
كنه الوجود او وجهه ويكون وزانه وزان الكلي الذي لا فرد له في
نفس الامر كاللاشي فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا اذ الكلي بالقياس
الى ما هو فرده في نفس الامر يكون احدهما فما لا يكون له فرد فيها لا يكون
شيئا منهما لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي انتزاعي لا
وجود له في الخارج للبراهين المذكورة في كتبهم لا سيما كتاب الاشراق
اقول على هذا المنقول يلزم تاويل في قول المنطقيين الكلي نوع بالنسبة
الى الحصص وهو ان هذا الحكم وضعي بمعنى انه لو كان للحصص وجود
في الخارج او في نفس الامر كان الكلي نوعا بالنسبة اليها
ليس الا نفسه اي بمعنى ليس ههنا الا مجرد مفهوم واحد انتزاعي تصوره
العقل بالكنه و ح لا يمشي منع تصوره بالكنه مطلقا هذا واما
سائر ما اخذ في بيان هذا الشق فقد تعرض له الاستاد سلمه في حاشية
الحاشية وقد مر هنا في الحاشية المفصلة **قوله** اما اولا اي توضيحه ان
الشارح لما كان مناط كلامه على منع كون الوجود متصورا بالكنه
والسيد السند س اراد ان يعترض عليه بحثه فلا بد له من اثبات
هذه المقدمة الممنوعة وهو كون الوجود متصورا بالكنه وقد يستفاد
من عبارة الجواب ان هذه المقدمة موقوفة على كون الوجودات
حصصا لا افرادا حقيقية فالجواب انما يتم باثبات كون الوجودات
حصصا وهذا اما ان يدعى البداهة فيه او يستدل عليه والبداهة ممنوعة

دالمهر

والاستدلال غير تام فالمقدمة الممنوعة باقية على المنع ولم يندفع
منع الش ولو قيل كون الوجودات حصصا وان لم يكن بديهيا
ولم يثبت بالدليل الا ان الش معترف به وهذا كاف في الجواب عنه الزاما
فاجاب عنه بان الشارح غير معترف به اصلا وعبارته لا يدل عليه مطلقا
فان ما ذكره اي فقد اتضح مما ذكرناه ان الضمير في قوله فاذا فرض تعقله
راجع الى الممنوع المذكور لا الى المنع كما قد سرا اي في بادي الامر من
الملاحظة والصحيح انه لا بد من التامل — ان الجواب الاول اختيار
للشق الثاني لا الاول كما سرا اي ظاهرا او دخل في اثبات المقدمة
الممنوعة قوله واما ثانيا اي هذا ايضا تصرف ودخل فيما ذكر في الشق الاول
قصد التزييف فتامل حق التامل في هذا الحاشية   فلان الش منع ههنا اي
فيه اشارة الى ان عبارة الش لا تحتمل الا الشق الثاني كانه قال ليس
المختار من الشقين الا الثاني حيث منع ههنا كون الوجود متصورا بالكنه
لا كون الجزئيات كذلك   فاذا فرض توقفه اتفاقا فان ذلك
لعدم التوقف في الحقيقة فان كثيرا من المفهومات الحقيقية التي ليس جزئياتها
منحصرة في الحصص بل لها افراد حقيقية ايضا يكون متصورة بالكنه كالسواد
والبياض والحرارة والبرودة الى غير ذلك ثم لو سلم توقفه على ذلك
فلا بد ح من اثبات كون الوجودات حصصا لا افرادا وهذا ليس
بديهيا ولم يقم عليه دليل ولو كان الش معترفا به لكن تمامه الزاما او يمكنه
غير معترف به بل هو مانع لذلك كيف وهو معترف بتعقل الكلي في قوله

اعتراض

الراجح

فهذا اختيار للشق الاول
وان كان هذا ايضا خلاف
الظاهر الا انه ينفع بعد التامل

المص ويتكثر بتكثر الموضوعات **قوله** ولم يعرف به الشارح اصلا اى
ههنا حاشية من قوله كيف وقد ذكر الشارح بعد ذلك عند قول المص ويتكثر بتكثر
الموضوعات اى الوجود يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من افراده المتكثرة
حسب تكثر الموضوعات سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض
مشخصة لها او بسبب فصول منوعة لها بسائط كانت او مركبة او بسبب
فصول لها المنوع لما هو جنس لها الى آخر ما ذكره هناك ومع ذلك لا
لا يتوهم اعتراف الشارح بنفي الافراد الحقيقية مع ان كلا الكلامين محتمل
الاسناد بيني انه لما وقع التردد اشار اولا الى ان هذا الترديد
غير منصور ولا يستفاد من عبارة الشارح الا الشق الثاني واشار ثانيه
بقوله الشارح منع ههنا كون الوجود متصورا بالكنه وهذا التفريع باختيار
الشق الثاني كما بينه في حاشية الحاشية ثم قد بين كون طبيعة الوجود
متصورة بالكنه على انه ليس له الا الحصص دون الافراد الحقيقية و
الحصص متصورة بالكنه فيكون طبيعة الوجود متصورة بالكنه وهو
المط فاجاب عنه اولا بان المقدمة الاولى غير بينة ولا مبينة والشارح ايضا
لم يتعرض لذلك حتى يكون الزاما وثانيا بان المقدمة الثانية ممنوعة كما
هو صريح كلامه ثانيا   مما لا دليل عليه اى لا دليل معلوم والا يتوجه
المنع عليه و يصح قوله ولا يلزم من انتفاء الدليل اى من انتفاء
العلم بالدليل على الشيء انتفاء ذلك الشيء والا لتوجه النظر عليه بانه
كل شيء اما واجب وله دليل انى واما دليل لمي ايضا وقد يكون له دليل

تمكن له مع

انى وعلى هذا لا يلزم من انتفاء الدليل على الشيء في نفس الامر انتفاء الشيء
قوله استظهارا اى اعتمادا على ظهور فساد سائر الاحتمالات مع ان هذا
الاحتمال هو الاظهر ايضا كما اشار اليه بقوله لان غاية الامر **قوله**
على هذا التقدير اى على تقدير ان يكون للاجزاء وجودات وتحقق امر
زائد على الاجزاء **قوله** اولا عارضان ولا معروضان اى في حاشية الحاشية
هكذا اريد بما يشمل عروض احدهما للآخر وعروضهما معا لامر آخر او عروض امر آخر
لهما معا اقول فعلى هذا المراد بالاخير ما اشار اليه في حاشية الحاشية
حيث قال والاحسن ان لا يكون له تلك العلاقة المذكورة اعني العارضية والمعروضية
تغليبهم انتهى يعني نفي العارضية والمعروضية على الوجه الاعم الشامل للاقسام الاربعة
قوله لا معروضة ولا عارضة اى الاكتفاء على ذلك بناء على فقدان ما في
بعض النسخ وبعد الاضافة لا بد ان يضاف ههنا ايضا ولا في الشريك في
العارضية والا في المعروضية **قوله** والجواب ان المدعى اى عبارة الجواب ههنا
مختلفة بحسب النسخ كما هو المشهور والمآل واحد وملخصه ان مناط اشتباه
النظري بالبديهي هو عدم تذكر الشيء الحاصلة التي وقع الاشتمال فيها و
هذا الكلية عنه او مناط اشتباه البديهي بالنظري هو احتمال عدم هذا التذكر
وعدم التذكر وان كان حاصلا الا ان احتماله ليس قليلا بل الجملة ان يكون غالبا
بل كليا انتهى   وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد اى السند
ههنا اعتراض ظاهر وهو انه ان اريد بالاوجود سلب الوجود ورفعه
فهذا اتم انه نقيض الوجود لكنه غير صادق على ذات زيد كما ان العدم ايضا

لاوعقد ١٢

غير صادق عليه وان اريد به غير الوجود فهذا مسلم صدقه على ذات زيد
مع عدم صدق العدم عليه لكنه ليس بنقيض الوجود بل نقيض كل شي سلبه ورفعه
وهو الاساس اشتبه الجواب عنه وتبين كون التناقض في المفردات بمعنى
السلب بل نقيض كل مفهوم بمعنى غيره قال ويدل عليه لو لم يكن الامر كذلك لاختل
ما اطبق عليه المنطقيون في النسب من نقيضي المتساويين متساويان ونقيض الاعم والاخص
مطلقا وحرفهما الى غير ذلك فتامل وبهذا تم دفع فليراجع فيه الى الحواشي
قوله ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اه هذه العبارة اشارة الى
كلا الدليلين وجمع بينهما يعني التردد في الخصوصيات مع الجزم بالوجود دال لتبدل
فيهما مع استمرار اعتقاد الوجود قوله قابلا للاشتراك اه يمنع نفس العقل
وتجسيمه وتجويزه قوله ولا هو واقع اه في الحاشية اي ليس الوجود سواء احد
مطلقا او اخص بالذهني او الخارجي موجودا لانه ان رجح فلم اتصاف الوجود
بالوجود الخارجي واقعا انتهى ومن هذا يحل العبارة اذا اورد على الوجود
المطلق اه في الحاشية اي اذا اعلم انه يلزم ان يكون الوجود المطلق مشتركا
بين نفسه وغيره انتهى والجواب بتغاير الاعتبارين قوله على فرض المقدمة
الاولى اه اقول النظر ان بعض الحصر وبعض معنى العدم ومما من جملة المقدمات
الماخوذة في الدليل ليس مقدمة من المقدمات حتى يتاتى ان يقال فقد احد
من المقدمة الدالة على وحدة العدم مقدمة اه في بعض الدالة على تعيين
الحصر المقصود فان تغاير الالفاظ الماخوذة في الدليل لا يصلح لان يسمى مقدمة
قوله اقول الشارح المحقق اه واقول هذا الى آخره في الحاشية تحقيق للمقام و

قوله ومنه يعلم الجواب اه اورد

محاكمة

محاكمة بين الرأيين وتوجيه للكلام على ما هو داب المصنفين حيث تعرضوا
في مقام كثر فيه النزاع فلان نظر الى كذا وفلان لاحظ كذا او قد بين البديهتان
حاشية هي قوله بها حاشية اخرى على هذا المقام انتهى قوله حمل العدم على ما تساوى
سلبه اي سواء اخذ على طريق الوحدة او التعدد باعتبار المهيات كافي
الوجود فان العدم على الوجهين لا يصدق الا على ما يخالف معناه وهو الذي
ينافي الوجود مطلقا ولا يجتمع معه اصلا على تقدير التسليم اي كان
قال السائل ثبوت هذا المعنى منوط بوحدة العدم فهذا اخذ في الدليل
وحدة العدم وانتم تقولون لا حاجة اليه والجواب على سبيل الاستظهار اي
استلزام هذا المعنى لوحدة العدم غير تام اما اولا فلانه يجوز ان يكون
تحقق المعنى المنافي لجميع الوجودات بكون العدم رفع وجود وجود و
بالجملة بكونه رفع الوجودات على الاطلاق بها لا رفع الوجود المطلق ولو كان
كذلك للزم محذور اخر غير المصادرة على المطلوب واما ثانيا فلان
رفع الوجود المطلق على تقدير التسليم يجوز ان يكون متعددا بازاء المهيات
نعم لا يصح تعدده بازاء الوجودات ولو سلم الاستلزام فلا شك في
بطلان التعدد فهو اي الاستلزام لا يقدح في المقصود اه بل يؤكد المقدمة
واستحالته اه قد مر الكلام فيه على ذلك الاحتمال اه وهو الاحتمال
الذي ذكره الشارح في قوله قبل اه وهو ان يكون لكل وجود وبحذائه عدم خاص يكون
هو سلب لذلك الوجود الخاص وقد سطر هنا حاشية بهذا المذكور في
الشرح بقوله قبل اه هذا ما ذكره المحشي ثم قوله اقول اراد بيان

والمبالغة

قوله لا انا نقول

ان الكلام الشريف مأخوذ مما ذكره المحشي ره و بناؤه عليه و هو اصلا لا يرتبط بكلامه
قال قدس سره الشريف وما ذكره من عدم تمايز السلوب والعدمات انما هو بالنظر
الى انفسها ولكن لما تمايز بعضها لا من حيث ذاتها او وجوداتها او لو سلم اي
لم المتعصم اي الى الحاشية كيف لا يتم المقصود به وينفي عدم التعدد فيه بعضها انه لا يكون
ما اضيف اليه السلب متعددا و فيه بحث لو حمل كلام السيد على ان ايضا
واحدا لا يحقق الا من مفهوم مبين ولا يتحقق في تلك سبيل الكثرة من مفهوم منها كما هو مقتضى المقام
فلا يتوجه هذا النقض لان في الصورة المذكورة يتحقق بها قضايا كل منهما
من مفهوم بين فقط احديها من العدم والوجود وثانيها من العدم و عدم العدم و لو حمل
على ان مفهوما واحدا لا يكون نقيضان وان كان ذلك بيننا فيقصر كل منهما
من اسمين متقطعين لا يوافق الكلام والعبارة ايضا فالنقض متوجه فالاولى
هو الحمل الاول حتى لا يتوجه النقض و هذا وجه آخر للنقض على غير ما ذكره الاستاد
المحقق ره وغيرها افاده السيد السند ره يحقق خصوصية سلبية في بعضها
حاشيه من قوله سواء كانت تلك الخصوصية غير الذات او الانحو منها و قد
يحمل بعض الحماة ان بعضها توهم ان فيه مصادرة لتوهم ان فيها خدوده الى السلب
بناء على توهم ان الخصوصية امر يعم السلب ولا يخفى فساده على من له ادنى
فطانة لانا نقول ليست كذلك اشارة الى منع قوله السلب لا يتعلق و يتحقق
الا الى الوجود و قد صرح قدس سره الشريف بان كل مفهوم يصح ان يتعلق اليه
السلب مع قطع النظر عن اعتبار الوجود على الوجه الاعم كما يقال سلب الانسان
وسلب الفرس قوله لكن الايراد باق بحاله اذ ح اي شبهة حاصلة ان

فهذا كانه لا ايراد

ويرد ايضا بمقدار منشاء
لهذا اشار الى كان ا

عدم

عدم تمايز السلوب الا بتمايز المضاف اليه ينافي عدم اتحاد مفهوم السلب
المطلق لانه سلب الوجود سواء اضيف السلب الى غير الوجود او لا انتهى
السؤال المذكور متضمن لمقدمتين احديهما ان السلب لا يضاف الا الى الوجود
وثانيهما انه اذا كان الامر كذلك يكون السلب المطلق نقيضا له و توضيح
الجواب اما اولا فهو منع المقدمة الاولى واما ثانيا فهو منع المقدمة الثانية
يعني انه لا يلزم من مجرد كون السلب بحسب نفس الامر لا يضاف الا الى الوجود تغير
السلب على الاطلاق من غير الاضافة الى الوجود نقيضا له فان السلب و ان كان
لا يضاف الا الى الوجود لكنه ما لم يضف اليه لا يصير نقيضا له وكان هذا
مقصود الاستاد ره من الجواب الثاني لكنه ههنا يتوجه سؤال انه لو جعل
العدم يلزم تمايز السلوب بدون انتهائها فاجاب بانه لا يلزم ذلك من هذا
ولكن في العبارة على هذا التوجيه مسامحة بينه هذا ما خطر بالبال بلا استاد
المراجعة و بعد المطالعة اتضح ههنا وجه آخر وهو ان المراد بقوله ره ما اشتهر
اليه اولا انا نقول لو سلم ذلك فحاصله الايراد باق بحاله فان محصل السوال
كما صرح به في الانظار ان المدعى ههنا وحدة العدم و هو سلب الوجود و عدم
التعدد في نفسه لا من جهة ما يضاف اليه على ان السلب لا يتمايز بذاته بل بالوجود
المضاف هو اليها و هذا لا يدل عليه اذ لم يلزم من تعدد العدم تعدد السلوب
بدون تمايز الوجودات المضافة هو اليها و هذا بعد تسليم تلك التعدد في
نفسه بحاله و اليه اشار المحشي بقوله لانه نقول لا يلزم من تعدد العدم تعدد الذي
هو سلب الوجود تمايز السلوب بدون تمايز الوجودات التي هي مضاف

وهذا اظهر

الیهما وقد اشار الیه فی الحاشیة حیث قال الحاصل ای وقوله السابق فانه
یدل علی اتحاده یحتمل وجهین یرجع الضمیر فی قوله یدل علی اتحاده الی الوجود کما هو الظاهر
والی سلب الوجود بناء علی ان المناقشة ههنا انما وقعت فی اتحاده الذی
هو عبارة عن العدم واما الضمیر الاول فانما هو راجع الی السلب قوله کیف وهو لا یصدق
علیهما فیه نظر اذ عدم صدق الوجود علی الوجودات مطلقا انما یدل علی عدم شموله
لافراد الممکن علی سبیل الصدق ولا یدل علی عدم شموله لها علی سبیل التحقق وقد ظهر
ان مراده من شموله لها هو الشمول بحسب التحقق کیف ومن الظاهر عدم شموله لها
کذلک غایة الامر ان شموله لافراد الممکن تحققا مستلزم لشموله للوجودات صدقا
وبالعکس وعدم الشمول ایضا کذلک بمعنی الاعم بحسب التحقق لا بحسب الصدق
ای وکذا یکون المراد من الشمول فی المقدمة القائلة بان المقسم لا بد من شموله
لجمیع افراد وجد القسم هو الشمول التحققی لا الصدقی اقول وکون هذا ای
تکلفا محل تامل قالوا استدل علی کون الوجود مفهوما واحدا مشترکا بین
جمیع الموجودات بوجوه منها انا نجزم بوجود امر مع التردد فی کل من
الخصوصیات مثل الواجب والجوهر والعرض وقالوا ایضا ادلة کون
الوجود مفهوما واحدا مشترکا بین الموجودات باسرها ضعفاء المهملة
فلا یلزم اشتراک الوجود بین وجوداتها صدقا وحملا وبین افراد الممکن
تحققا واحاطة وبیان یفهم ان التقسیم المتبادر من العبارة
هو الضم بالفعل والضم بالفعل الی حد معین غیر کاف فی حسم مادة
الشبهة بل لا بد ان یعتبر الانضمامات بالفعل الی غیر النهایة وهذا

[illegible]

مستعمل فلم یتم الدلیل علی الوجهین فلا بد ان یحمل الانضمام علی القوة وهو
یکفی الاحتمال المحض من غیر ان یستوضح التقسیم فی بعض المراتب الی العقل اللهم
الا ان یحمل هذا الذی استوضح الی العقل تنبیها علی طریق التقسیم وتعلیما له
لان الناظر مبنی علی القسم الاول ای بین جمیع الموجودات او
الموجودات الغیر المتناهیة ولا شک ان هذا لا یحصل بالفعل بل انما هو بالقوة
المحضة والاحتمال الصرف علی ان رکب ای متعلق بقوله بادی الرای یعنی
ان هذا الاحتمال البعید الذی هو التنویع بان یکون مشترکا لفظیا
الی بعض معنویا بالنسبة الی البعض قد یندفع بادنی عنایة کما مر وقد یقع
فان هذا الاحتمال البعید لا یذهب الیه الوهم اصلا فضلا عن العقل السلیم حتی
یحتاج الی العنایة فان المرکب منهما تواما ای حین کون الاول
عقلیة ولم یتعقل منفصلة وفی بعض النسخ فان المرکب منهما حقیقة ای
بزیادة لفظ حقیقة یستحق ذهنا وخارجا ای اعترض علیه السید
السند بان الترکیب بدون تکون جزء ای الوجود ممتنع فما یکون
ممتنعا ذهنا وخارجا لا یکون مرکبا قطعا واذا لم یکن مرکبا لم یکن عدم
الانتهاء الی البسیط مستحیلا حتی یدعی لزوم انتهاء المرکب الی البسیط
فلا یتعقل انتهی والظاهر انه یمکن اسقاط هذا الاعتراض من سوق المصدر تعرضه
لا تعقل ای وحاصل الجواب ما اشار الیه فی الحاشیة الجدیدة ان الترکیب
العقلی عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء الترکیب الخارجی کما ان
الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والثانی ان یکون

[illegible]

تحليليا محضا كما في البسايط الخارجية كتركيب السواد من اللون و
قابض البصر ولا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم
داخل في التركيب العقلي وان لم يحلل بالفعل فلم يوجد الاجزاء بالفعل في الذهن
فلا تم ما ادعوه من نفي كون الوجود جزءا عقليا مطلقا فنشأ الاعتراض
الغفول عن ان القسم من التركيب الذهني الذي مرجعه التحليل وهو بحسب
الاصطلاح داخل في التركيب العقلي وعن ان المراد من قولي ان المركب ذهنيا
حقيقة قد يوصف ذهنيا وخارجا ان ذلك لا يوجد بعض التركيب في الذهن
والخارج ومع ذلك يسمى مركبا ذهنيا اصطلاحيا لعدم صحة التحليل وان
لم يحلل قط هذا واما المناقشة في كلام السيد السند قدس سره بان الاعتراض
يمكن حمله على المنع دون النقض فيجاب عنها تارة بان النقض يمكن حمله
على المنع واخرى بانه يستفاد من عبارة الحاشية المجددة ان الاعتراض
محمول على النقض على ان هذه على فرض صحتها انما هي مناقشة لفظية يندفع
بتبديل النقض بالمنع او ما يرد ما هو   لا يكون ما ههنا حاشية
هي هكذا الا حاجة الى ذلك وانما ذكره على سبيل التمثيل   فالاول
ان يمسك برهان التطبيق للسيد السند قدس سره ههنا كلام مبين في مواضع
الحواشي   الظاهر ان هذا اشارة الى بطلان الثاني او الى هذا
خلافا لاسلوب الشرح فان دأب الاعتراض على ما سبق بيانه ولو كان الغرض
ايراد الاعتراض على كلام الدليلين فلا بد ان يحمله في حيز قوله لم يعرض
عليهما ولا يحمل الثاني في حيزه فهذا قرينة على انه راض بالاول قوله

والحوان يحمل الى ههنا حاشية هكذا بان يكون معنى قوله ولو سلم اي ولو سلم
ان الوجود يعرض شيئا من العروض والنقص والدخول وعدم الاخر
او نحو ان يكون مشككا يعرض النقص والدخول والعروض بالنسبة الى
البعض دون البعض نعم لو كان من المطالب لحد ذلك لسهل الكلام
وتوضيحه الوجودي لما كان التشكيك لازما لعدم الاقتضاء للمختلف
فكأنه جعل التشكيك على طريق الكناية اشارة الى عدم الاختلاف في
الاقتضاء ومناط الكناية على ذكر اللازم وارادة الملزوم على وجه
الوجه لم لما كان المواطاة مستلزما لعدم الاختلاف في الاقتضاء
كان التواطؤ اشارة اليه بطريق الكناية ايضا على الوجه الاول
بخلاف ما اذا كان مشككا فانه يجوز ان الاختلاف المذكور سواء كان
ذلك مقتضى الذات اولا   فلا يستوي نسبة الذاتي الى جميع ما هو
ذاتي له في بعض النسخ يوجد في حاشية الحاشية اريد بعدم الاختلاف
بالاولوية والاقدمية وهذا ضروري بخلاف عدم الاختلاف
بالشدة والضعف والزيادة والنقصان انتهى في بعض النسخ الصحيح
الى هنا حاشية قوله ولهذا ذهب بعض الحكماء الى اصول الذاتيات
الاختلاف بها فيحتاج الى الدليل في نفيه انتهى في بعض النسخ ادرج هذا
في الاصل متصلا بهذا الذي نقلناه هكذا المعنى انه لا يختلف بالاولوية
والاقدمية اي فان قلت يعني الاولوية في الذاتيات فنقول على ان
الذاتيات غير مجعولة كما قالوا والذاتي لا يعلل وهذا على تقدير التسليم

اشارة الى ما اورده السيد السند منه

٢٤

دليل على الدعوى فكيف يدعي انها ضرورية قلت المقصود بيان الفرق
بين الاولى والاخرى بان الدعوى في الاولى ليس لا يحتاج الى مزيد بيانه
بخلاف الاخرى وغاية الامر التنبيه عليه في قوله وهذا ضروري ولا يخفى انه
لا يتوجه عليه النقض الى قوله والذاتيات غير محمولة اي توضيح الكلام ان انتفاء
التشكيك بحسب قسميه اي الاولوية والاقدمية عن الذاتي بديهي فهذا عين اثبات
في العرضيات لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته
دون الآخر ولجواز كونه اقدم اي الوجود متقدما بالذات بالنسبة الى البعض مثلا
بان يكون حصول مفهوم الموجود العرضي في ضمن الواجب علة لحصوله في ضمن الممكن فيحصل
الاقدمية والاولوية فيه بالنسبة الى الافراد وهذا لا يجري في الذاتيات
لانها غير معللة قال الشيخ اي الحاجب في كتابه المختصر والذاتي لا يعلل او
هذا امكن ان يجعل دليلا على نفي التشكيك بالاقدمية في الذاتيات واما
الاستدلال به على نفي التشكيك بالاولوية فيتوجه عليه المنع واما
النقصان الآخران اي التشكيك بحسب الشدة والضعف والزيادة
والنقصان فالبحث التام انما يجري فيهما وقد اشار اليه بقوله واما
انتفاء الاخيرين الى آخره اي الحاشية لا يكون بينهما فرق اي
بين الاشد والاضعف وكذا بين الازيد والانقص وفي بعض النسخ الاسقط
كله بينهما لدلالة المقام عليها فان قلت اذا فرضنا اي هذا
سؤالان وجدتهما في الحاشية حاصل السؤال الاول انه يلزم على هذا
التقدير ايضا اما التشكيك في الذاتيات او خلاف المفروض فافهم

اقول

اقول وحاصل السؤال الثاني واضح وهو اقامة الدليل على نفي التشكيك
من حيث الشدة مطلقا سواء كان في الذاتيات او العرضيات في
وقوله في عارض معين كالسواد نفي من حيث الشدة والمقام قرينة الحذف وكم من
للاختلاف بالزيادة والنقصان سلوكا لمسلك الاكتفاء فان
هذا انعكاس على ما ذكر والشدة بعينه امثال الاضعف اي في العبارة
مسامحة وانما وقعت هكذا في شرح المختصر والعبارة الشاملة ان تقال
ومعناه كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الاضعف وزيادة
وهكذا وقعت عبارة الشيخ على ما سنحكي نقله فانهما متساويان اما
في الوجود اي في الحاشية السابق في الوضع دون الوجود كما اذا توهم
نقطتين فقط فانهما متمايزتان بحسب الوضع دون الوجود والسابق
في الوجود دون الوضع كما اذا وصل راس خط براس خط آخر في
فانهما متمايزان في الوجود دون الوضع والثاني فيهما كما اذا وقع
خط فوق خط آخر وانتهى كان يتصل خط بخط آخر ويحصل منهما الزاوية
فان الخطان متمايزان وضعا ووجودا واما النقطتان فهما
متمايزان وجودا لا وضعا وبازاء الاجزاء الوضعية بمعنى السطح
والخط الواحد لا وضعا ولا وجودا كما ذكره في الاول ظاهر والملخص انه
اذا اتصل خط بخط بحيث يحصل منهما الزاوية فالنقطتان متساويان
وجودا لا وضعا والخطان متساويان وضعا ووجودا والمتباينان
وضعا لا وجودا اي في الاجزاء الوضعية والازيدية في الكتاب عدديه وفي

كما وقع في عبارة الشيخ
فقط بجميع ما يقتضيه الاجزاء
والافراد اليه يحتاج منه

الاوزن مقدار به هذا ولا يذهب عليك ان المثال الثاني انما ينطبق على
الممثّل اذا جعل الازيدية والانقصية العددية اعم مما بالذات ومما
بالعرض وان خص مما بالذات فلا يصير ما ذكر مثالا للممثّل بل ليس لمثال
في الوجود اصلا وهو خلاف ظاهر كلام الاساس ولو حمل كلام المحشي
على تحصيل الامثلة الثلثة وان لم ينطبق على الممثّل فهذا مع كونه خلاف الظ
في الجملة انما يصح ان لو حصل للقسم الثاني مثال مطابق في الوجود وكان هذا
غير متحقق وان حصله احد فنحن في صدد الاستفادة ظهر لك اندفاع
الايرادين بزيادة حاشية المحشي كما يوجد في بعض النسخ المذكورة في
بقوله اذا فرضنا الخ وقوله وايضا السواد ان الخ اما اندفاع
الايراد الاول فلان حاصله كما صرح به في حاشية المحشي انه يلزم على
هذا التقدير ايضا اما التشكيك في الذاتيات او خلاف المفروض
ولما تحقق ان التفاوت بين العارضين بالذات بمعنى ان احدهما
في نفسه ازيد او اشد من الآخر فلا يلزم خلاف المفروض ولما كان انه
ليس التفاوت بمعنى ان حقيقة الجنس كالسواد في مثالنا هذا في
احدهما ازيد واشد فلا يلزم التشكيك في الذاتيات فاندفع
المحذوران اللذان مدار الايراد الاول عليهما وحاصله اختيار
الشق الثالث وهو ان التفاوت بينهما في نفس ماهية السوادين
بمعنى ان احدهما اشد من الآخر في نفسه وليس بينهما ذاتي مشترك
مختلف بالاشدية حتى يلزم التشكيك في الذاتيات وليس الاختلاف

في امر خارج عنهما عارض لهما حتى يلزم خلاف المفروض واما اندفاع الايراد
الثاني فاظهر من ذلك ويتضح من قوله سابقا فالتفاوت بين العارضين
بالذات بمعنى ان احدهما ازيد واشد وبالجملة لما اتضح معنى الاشدية
والازيدية فلا يلزم من عدم تعقل كون الحركة اشد من السواد مثلا ان لا
يكون احد السوادين اشد من الآخر لتحقق معنى الاشدية في الآخرين دون
الاولين وحاصله اختيار الشق الثاني ومنع ان الماهيات المتباينة لا يقاس
بعضها الى البعض بالاشدية مطلقا وما ذكره في بيانه غير مفيد والشبهة ظ
بعد تحقيق معنى الاشدية وقد يوجد في بعض النسخ حاشية على الحاشية هكذا
والحاصل ان مفهوم الاسود مقول بالتشكيك على الاسودين بمعنى ان باعتبار
السواد في احدهما ازيد من السواد في الآخر بمعنى ان العقل يجوزه الوهم
يشرع في احدهما امثال الآخر ويحكم بان فيه تلك المثل انتهى يعني حاصل الحوا
الذي بصدده دفع الايرادين فتأمل فيه ومما ينبغي على ذلك ان ينبه
هذا من الاضافات الجديدة التي لا توجد في بعض النسخ القديمة وعليك
بالتصحيح والحل الظ مقولة فاذا فرضنا جسما الى قوله فيلزم ان يكون
الخ جملة شرطية على شرط وجزاء فالشرط هو قوله فاذا فرضنا جسما و
الجزاء هو قوله فيلزم ان يكون السواد الخ ومجموع هذا الشرط والجزاء جزاء
لقوله لو ذهبنا الى ان الطبقات المتفاوتة من الالوان الخ
الا بان يلتزم انهما اي الذراع والذراعين بل الانقص والازيد متخالفان
بالماهية كما في مراتب الاعداد اقول وكما في الاشد والانقص الظ

٢٩

ان المراد بالذراع والذراعين نفس مقدار الذراع ونفس مقدار
الذراعين لا نفس هذين المعنيين اذ التخالف بينهما هو الاختلاف بين
الوحدة والاثنين وليس الكلام فيه وهذان المقداران اما فيهما
محمولان على حقيقتيهما او على المقدرين اللذين بهما ارض بقدر ذراع
وارض بقدر ذراعين مثلا والتزام التخالف بينهما على هذا الوجه غير متصور
واما على الاول فمحصله خط هو ذراع وخط هو ذراعان وعلى
ان اعتبر نفس الخطية فالظاهر ان الخطين لا يتخالفان حقيقة وان
اعتبر الذراع والذراعان فيرجعان الى ما مر من الوحدة والاثنين
ولو قيس التخالف في مجرد المقادير على التخالف في الاعداد فهو غير
متضح كيف وقد ثبت لمراتب الاعداد صفات متخالفة المهية دون
مراتب المقادير واما القياس على الاشد والانقص كما ذكرناه
فهو ايضا ضعيف كيف والتشبيه الذي افاده الاستاد س فيها
لا يمكن ايراده في الازيد والانقص لان مجرد التصور الناظر اليه
الالتزام مناسب ولا برهان على خلافه ثم ان القسم الوضعية
اي الوضعية المقدارية كما هو مقتضى المقام لا مطلقا فان القسمة الوضعية
الى الاجزاء المعنوية ليست الى اجزاء متساوية في المهية
انما يكون الى اجزاء متساوية في المهية الماشية وعليه يبتني ابطال الجزء
في عموا طيس انتهى او تؤتى بالنصب عطفا على ما هو في خبر
كلمة ان الناصبة وهو قوله يلزم وتعالى ان الاول مسلم

الاختلاف

الاختلاف بالمهية دون الكم فقد مر الاشارة الى انهم اثبتوا لمراتب
الاعداد صفات ولوازم متخالفة المهيات ويلزم منه تخالف مهياتها
تلك المراتب واما مراتب المقادير فلم يثبتوها لها ولم يصح ايضا ذلك فيها
فان قيل الذي اورده س في اثبات تخالف الاشد والاضعف
جار في الازيد والانقص ايضا قلت قد مر الاشارة الى ضعف الدليل
المقادير وخلوه عن التشبيه الجاري في مراتب الكيفيات فلذلك لا يجري
هذا الدليل في المقادير ولحصول ان الاعداد تتصف بالاثار واللوازم
المختلفة ولم يثبت ذلك في المقادير فلذلك ثبت تخالف المهية في
الاعداد دون المقادير ومراتب الكيفية الواحدة كالسواد والسواد الشاخص
مثلا يجري فيها الدليل المؤيد بالتشبيه المذكور واما مراتب مقدار
واحد كالخط مثلا فلو سلم جريان اصل الدليل فيها الا ان عدم جريان
التشبيه فيها ينبه ولذلك حكم بتخالف مراتب الكيفيات دون
المقادير المتفاوتة فاذا نظر الى جريان اصل الدليل فيهما اجاب عن
النقض بالتزام التخالف فيهما ايضا كالكيفيات والاعداد واذا
لوحظ عدم مساعدة التشبيه هناك يجاب عنه بالفرق وتخصيص مراتب
الكيفيات بدعوى التخالف في المهية دون المقادير فعلى تقدير
صحة المنع يصح رفع النقض بالمنع المتعلق واما المنع الجريان كما هو
ارباب المناظرات قال فليتأمل تعرف اشاره الى تردده في
هذا الجريان وفي الوجهين بأمل اما الاول فلما افاده س واما الثاني فلانه

[illegible]

اذا خصص الاختلاف بالمهية في الازيد والانقص بالاعداد دون
المقادير لم يتم الجواب عن اصل السؤال قوله فان قلت لكن يعلم اي
متعلق بايراد النقض بالذراع والذراع على المقام الاول وسبق يعني
ما مر ذكره اولا انه اذا اورد النقض بالذراع والذراع في المقام
الاول فلا موجه غير صحيح بل بوجه ظ كيف والتفاوت بينهما ليس
الا في نفس المقدار فان المقدار في الذراع ازيد منه في الذراع ومن
البين ان المقدار ذاتي للمقادير وان الزيادة والنقصان من وجوه
التشكيك فهذا هو نقض واضح على ان الذاتيات لا تشكك
اصلا اجاب باعادة ما بعد اولا وادعاه لكلام الشيخ ومحصله قال لم
ان القدر الزائد في الذراع من افراد المقدار ولكن ليس التفاوت
بينهما وبين الذراع في صدق حقيقة المقدار اي المهية الكلية عليهما
زيادة ونقصانا فانهما في انهما كان منقسمان بذاتهما الى تمام
متشاركة في حدود لها ليستا في الحد المنقسم على السوية المتحدة و
التفاوت بينهما في الطول الاضافي وفي كون احدهما على حد مخالف
لحد آخر فهذا عارض بسببه عارض آخر هو نسبة احدهما الى الآخر
زيادة ونقصانا اقول وكنيفه في هذا مبهما انكار ما نقله عن الشيخ
بقوله والفرق بين هذا الاشد والازيد وبين الاشد والازيد الذي
تمنع كونه في الكمية ان هذا الازيد ايد ومحصله ان الازيد الذي تمنعه
علا الى جنس متباينين وضعا او وجودا والازيد الذي تمنعه نوع من

طعن

تحقق لا تحلل الى جنس كذلك وبهذا يتضح انحلال الشبهة وبالجملة
لما كان في هذا الفرق غموض عاد الى الاول قصدا الى اعادة بيان الفرق
بعبارة اوفى مزيد التوضيح فعليك بالتامل التام هذا ما عرض لي
استعى الان الى شرحه المشهور ما قوي ما ذكروه واما الرسالة المعقودة
فلم يصل السائل النظر ان اقوى ما ذكروه كما نقله الشارح في نفي التشكيك
في الذاتيات تشكيك مبني بحسب الظاهر على الاشتباه فانه لو اريد
باختلاف المهية والذاتي اختلافهما بذاتهما في الجزئيات التي فرض التشكيك
بالنسبة اليها فظاهر انه يستلزم عدم الوحدة بل هو عينه ولكن هذا الاختلاف
ليس هو التشكيك في لا ازماله حتى يلزم من الحلف فيه بطلان التشكيك في
الذاتيات كما هو الظاهر بل مقتضى التشكيك ان يكون المشكك اي شيء فرض
واحدا غير مختلف بحسب نفسه وحقيقته في الجزئيات وانما الاختلاف في
صدق هذا المفهوم الواحد عليها باحد الانحاء وان اريد به الاختلاف في
من حيث الحصول في الجزئيات باحد الانحاء على ما هو معنى التشكيك
فكيف يدعي استلزامه لعدم وحدة المهية والذاتي فظهر ان هذا محض
هذا الاجمال تشكيك محض ولا يتضح له وجه الاسط وتفصيل يأتي في مباحث
الضوء واللون من الكيف عند شرح قول المص قابلان للشدة و
الضعف المساناتان نوعا فليراجع اليه فان المجال لا يسع لتحقيق
الكلام فيه والله الموفق الشارح وفيه بحث لانه ليس المدعي الا
كلامه سيّ الشريف مشتمل على امرين احدهما ان للوجود المطلق افرادا

٢٨

حقيقة سوى الحصص وثانيهما انه كما ان الوجود المطلق زايد على المهية
كذلك هذه الافراد الحقيقية زايدة عليها فحال الدليل المذكور انما
يدل على زيادة الوجود المطلق ولا يدل على زيادة الوجودات الخاصة
الا ان يتشبث والشارح حمله على الاعتراض ودفعه بان الدعوى ههنا
ليس الا زيادة الوجود المطلق فلا ضير في عدم الدلالة على زيادة
الوجودات الخاصة هذا على تسليم ان للوجود افرادا حقيقية وراء
الحصص على انا لا نم ان المتفقين على اشتراك الوجود معنى اعترفوا
بتحقق الوجودات الخاصة وزيادتها والاول دون اثباته خرط القتاد
فان قيل هذا ثابت لان الوجود مشكك والذاتي لا يقبل التشكيك
والوجود المطلق انما يكون عرضيا بالنسبة الى الوجودات الخاصة لا
بالنسبة الى الحصص لما تقرر ان الكلي بالنسبة الى حصصه نوع وذاتي
لها فليس ههنا خرط القتاد وتمحل سبيل الى اثبات هذا المطلب اجيب
عنه بان الذاتي لا يحتمل التشكيك ولم يثبت كونه عرضيا بالنسبة الى
افراده وايضا لو سلم ان الكلي المشكك بالنسبة الى افراده يجب ان
يكون عرضيا فانما يثبت وجودات خاصة زايدة على الحصص
اما كونها زايدة على المهية فلم يثبت بعد ولم نعلم ايضا انهم قايلون
بهذه الزيادة ثم لو سلم ان هذا الامر الزايد على الحصة زايد على المهية
حتى انهم قايلون بهذا ايضا فلا اقل من ان يكون كسا ومن الجايز
ان لا يكون داخلا في الدعوى لانهم يدعون الضرورة في الدعوى

حيث قال فكيف يدعون الضرورة الى آخر الكلام هذا توضيح كلام الشارح
المحقق العلامة النحرير ان على ان كلام السيد الشريف ليس اعتراضا على الكتاب
بل تحقيق للمقال فانه بعد ما خص الدعوى بزيادة الوجود المطلق قال
الدلايل المذكورة في الكتاب على نوعين نوع لا يدل على زيادة الوجود
الخاص ونوع يدل على زيادته ايضا كما يدل على ما هو المدعى ثم لا يخفى ان اثبات
الوجودات الخاصة المغايرة للحصص وان لم يكن له سبيل ويكون دونه
خرط القتاد الا ان المتكلمين باسرهم قايلين بها مع دعوى الزيادة فيها
ايضا ففي هذا المقام تحقق دعوى مركبة من زيادة الامرين وهذا الدليل
انما يدل على احدهما دون الآخر فكونه طعنا في الاثبات لا المنع اي كما اشتهر
اي شبه هكذا وفي بعض النسخ والمانع الذهن فلان تعقل الشيء لا
يستلزم تعقله فلا يرد ما اورده الا ان يقال قوله فلان
تعقل الشيء لا يستلزم الخ ايضا منع كما يظهر عند التامل اقول هذا وامثاله
يختلف حاله بحسب المقامات فان كان واردا في مقام الاستدلال
فالمراد هو الدعوى والحكم بعدم الاستلزام وان كان واردا في
مقام الاعتراض فيحمل على المنع كما هو المتعارف في المناظرات
واقول ههنا مناقشة اخرى وهو ان الكلام في زيادة الوجود المطلق
لا زيادة الوجود الذهني واي رجوع الدليل بحسب هذا التقرير انما
يجري في النوعين لا في المطلق والاصوب ان لا يذكر هذا التفصيل
ويقال الماهية والوجود المطلق ينفك كل منهما عن الاخر في التعقل

دليل على بعض الصفة وجزئيه **قوله** اقول قول القائل كما نعم خ الشرح ناظر
الى جواب هذا السوال وهو دال على ما ذكره كما لا يخفى على من نظر فيه اقول
ليس في كلام الشرح دلالة عليه اصلا لا في السوال ولا في الجواب وكيف
يقال ذلك مع ان الشارح الاصفهاني انما قرر الدليل بانا نعقل الماهية
مع الغفلة عن الوجود وظ ان الغفلة عدم التصور لا الشك و
لم يغير التقرير بما درا السوال بقوله فان قيل لا نم انا نعقل الماهية
مع الغفلة عن وجودها واسنده بقوله فانه كلما نعقل الماهية الذهنية
نعقل وجودها فيه ثم في الجواب لم يغير الاسلوب واتى في معرض
الاستدلال على المقدمة الممنوعة بابطال السند المساوي
على طريقة برهان الخلف بقوله حيث لو كان تعقل الماهية مستلزما
لتعقل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تعقلها
او يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه عند تعقله في النفس وليس
كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي
والذهني انتهى وبما نقل اتضح ان تقرير الشرح القديم هو هذا التقرير
الذي ذكره في الشرح الجديد والاعتراض وارد على احدى مقدمتيه
بالمنع والجواب اثبات للمقدمة الممنوعة غاية الامر ان هذا
الجواب محرر على وجه يمكن ان يستنبط منه دليل آخر على هذا
المطلوب هو الذي ذكره المص بقوله والحاجة الى الاستدلال اقول
الشارح في الحاشية وما نقل عن هذا القائل في حواشي كتابه من ان قوله

[illegible]

او يستحيل

او يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه صريح في ان مراد المص انا
نتصور الماهية ونشك في وجودها مردود بان مقصود الشارح ليس ان
هذا مدلول كلام المص بل انما اورده الشارح لاثبات المقدمة الممنوعة التي
ادعاها المص لا سيما في بعض النسخ بعد ان يثبت لنا
مقدمتان اذ اقول عبارة النسخ الاخرى هي قوله هذا انما يكون بعد ان
يثبت لنا مقدمتان ثم الظاهر كلام الشارح على النسختين انه في مقام الايراد
على العلامة الشريف قدس ادعى انه لا يتوجه الايراد اصلا لان غاية ما يلزم
المقدمتين ثم قال حمل كلام الشارح على تفصيل المقام وتحقيقه بان تمام الدليل
يتوقف على ثبوت المقدمتين لا على الايراد والاستدلال كما هو خلاف
الظاهر لا سيما في النسخة الاولى فان العلامة قال هذا الدليل
لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد وقال الشارح بعد نعم لو تم الدليل
ثم قال مطلقا بل بعد ان يثبت لنا مقدمتان وهذه العبارة نص
على ان المقدمتين لا مدخل لهما في تمام الدليل وتوسيع الدليل الى ان
يكون كلامه ايرادا واما على النسخة الاخرى فيمكن ان يكون كلمة هذا اشارة
الى تمام الدليل فيكون كلامه تحقيقا للحال لا ايرادا وفي بعض النسخ قوله
انما يكون بعد ان يثبت كذا وهذا في حكم النسخة الاخرى بان يكون
الضمير في انما يكون راجعا الى تمام الدليل ايضا لا الى دلالة الدليل على
زيادة الوجود الخاص وبالجملة هو دليل على الايراد وفي النسخ الاخر يابى
عن التحقيق وان كان ظ الحال في الكل قصد الايراد كما هو دابه في هذا

الكتاب هذا واعتراض السيد السند على ارادة سلب مطلق البسائط
الافهام والاسماء تكلف ما طال في الجواب وفيه تامل فليراجع الى الحواشي
قوله فلانا اذا علمنا الشي بالكنه ولم نعلم انه كنهه وربما اي هذه عبارة بعض
النسخ وفي بعضها فقد اقتصرت هكذا فلانا اذا علمنا الشي بالكنه
كالانسان بالحيوان الناطق مثلا ولم نعلم انه كنه الانسان فانا
نشك في كونه معلوما بالكنه لجهلنا بان الحاصل لنا هو كنه الانسان
فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان
غير معلوم لنا عند تصوره به مثلا اي وحمل العبارتين سيما
العبارة الاولى يحتاج الى مزيد التامل وكانه سبق في الكلام الدقيق
اولا بالعبارة المطنبة وبعد التامل راى الايجاز والاختصار
اولى لانه بعد الفحص مع ان العبارة المطولة غير خالية عن الغلق و
ولا ما مثل ذلك في التقدير الاول اي الظاهر هو الثاني لا الاول
قوله ولما كان هذا هو المذكور اولا وللاختلاف في الحاشية عبر عنه بالاولى
بل غاية التكلف اي اقول بل المتبادر من الامتياز في امثال هذا
المقام هو الامتياز عند العقل لا في نفس الامر ولا اقل من ان يكون
الحمل عليه صحيحا من غير تكلف فان الركاكة والتعسف في غاية التكلف
لانا نقول على تقدير ان لا يكون معلوما اي الاظهر في الجواب ان
يقال اذا لم يتميز الوجود الخاص اصلا عند العقل لم يمكن عند تصور ماهية
الانسان مثلا من الحكم على ان الوجود الخاص عند هذا التصور غير معلوم

والظاهر انه ليس فيه تكلف

لجواز انه

لجواز ان يكون هو هي ويكون العلم بها عين العلم به بخلاف ما اذا
كان معلوما متميزا فانه لا يمكن من الحكم عند تصوره بالماهية الانسانية
على ان هذا الوجود الخاص قد علم او لم نعلم وهذا التحقيق كلام السيد هكذا
وقع في بعض التعليقات ثم تحرير الجواب بعبارة اوضح وتمهيد مقدمة اولا
هي انا اذا ابصرنا زيدا مثلا بحيث يمتاز عندنا عن جميع ما عداه
عنده ما رأينا عمرا امكن من ان نحكم بانه ليس زيدا واذا لم يتشخص زيد
عندنا على وجه الجزئية فاذا رأينا اي شخص من الاشخاص الانسانية فالعقل
يجوز ان يكون هذا المرئي زيدا فيقول في شخص هذا اذا علمنا شخص
الوجود بعينه بحيث يمتاز عندنا عن كل ما يغايره في نمكن عند تصور
زيد وعمرو وكذا وكذا من ان نحكم بانا ما تصورنا زيدا مثلا ولم يتصور
ذلك الوجود الخاص المتميز عندنا واما اذا لم نعلم بخصوصه فيجوز العقل
في بادي الرأي ان يكون عين زيد او واسائه كيف يمكن العقل من
ان نحكم بانا عند تصورنا زيدا ما تعقلنا ذلك الوجود المخصوص و
غفلنا عنه بل يتوقف العقل في هذا الحكم فهذا ما ذكره الشيخ من توقف
اجراء هذا الدليل في زيادة الوجود الخاص على ثبوت المقدمة القائلة
اذ لو لم يكن معلوما لنا اما لاجل تصور الماهية على الوجه المتاز المميز عندنا
لم نعلم حال تصورنا ماهية الانسان مثلا انه غير معلوم لنا على قياس
ما اذا لم يتميز زيد عندنا كيف نعلم عند رؤيتنا عمرو انا ما ابصرنا
زيدا بل كل ما رأيناه من افراد الانسان المجهول عندنا فقد تردد في

اماما

وظني انه يمكن التعريف
فيه عما ذكره المنطقيين الى

انه جاهل بهو زيد اولا وبما ذكرنا اتضح عدم توجه السوال في ان لا حاجة الى
التكلف في الجواب الذي ذكره الاسفراينى وكان بنا كلامه على
ما ذكره المنطقيون في الفرق بين معنيي المشروطة العامة واتضح ان
ما ادعاه بعض في الحاشية السالفة من ان حمل الوجه على الوجه الذي يعبأ به
عما عدا منع التعقل تكلف وفيه ركاكة وتعسف سطور ثم الظاهر ان الوجه
هو هذا المحمل ليس الا والله اعلم   معنى تصور الشيء بالكنه اجمالا او تفصيلا
ان لا يكون هو متمثلا اي بنفسه   لكن يتوجه النفس الى
ما يصدق هو عليه اه في حاشية الحاشية المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على
الوجه الذي ينطبق عليه فانا اذا لاحظنا الكاتب على الوجه الذي يصير
عنوانا للافراده كما في قولنا كل كاتب كذا فقد لاحظناه على ذلك
الوجه بخلاف ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع
القضية الطبيعية وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء
بالوجه لا كما يتوهمه القاصرون من ان الفرق بينهما بالذات اذ العلوم
في الصورتين في الحقيقة هو الوجه لكن في الصورة الاولى بملاحظته من
حيث لا يصلح للانطباق بخلاف الصورة الثانية انتهى وقال السيد
السندسي المتصور بالوجه لو لم يكن متمثلا في الذهن لم يكن معلوما الا بالعلم
عبارة عن التمثل واذا لم يكن معلوما لم يمكن التوجه اليه لا من الامر الصادق عليه
ولا بغيره لامتناع التوجه الى المجهول المطلق اقول ــــ قد صرح
السيد السندسي في كثير من المواضع بان المعلوم في الصورتين هو الوجه

ودا الوجه غير معلوم ولا متمثل في الحقيقة ومحط الاعتراض ههنا على انه
لما وقع الاتفاق على هذا التمثيل فجعل الوجه آلة لتوجه النفس الى ذي الوجه
الغير المعلوم غير متصور لما قال لامتناع التوجه الى المجهول ولا يبعد ان
يحمل كلام السيد السندسي بناء على كلمة لو على انه ليس اراد اثبات التمثل
لذي الوجه حتى يصير معلوما ويصلح لان يتوجه بالوجه اليه والا لم يمكن مجهولا
اليه لامتناع التوجه الى المجهول بنفسه وقد مر ان المقصود ابطال التوجه
لا اثبات التمثل وذلك بان يحمل كلمة لو على المجاز بمعنى كلمة ان
واذا وهذا في كلام المصنفين كثير والاستاد سلمه اجاب عما ذكره من
انه لو لم يكن معلوما لم يمكن التوجه اليه بان المراد بالتوجه ملاحظة الوجه
على الوجه الذي ينطبق عليه الى آخر ما نقلناه من حاشية الحاشية ووقع به
في اصل الحاشية وظاهر ان هذا التوجيه تكلف تام واجاب عن قوله لو لم
يكن متمثلا لم يكن معلوما بقوله في الحاشية الجديدة كما ان ذا الوجه
معلوم بالعرض كذلك هو متمثل بالعرض والظاهر انه لا يفي بتوجيه التوجه
اللهم الا ان يترك التوجه ويبين الفرق بالملاحظة على وجه يصلح
للانطباق ولا على هذا الوجه   في الاول متحدان بالذات كما
في العقل مختلفان بالاعتبار اما بالاعتبار اما بالاجمال والتفصيل
كما في الحد والمحدود او بغير ذلك   وفي الثاني مختلفان
بالذات كما انه في العقل سواء كان الوجه ذاتيا او عرضيا متحدان
اتحادا بالعرض في العقل ذاتيا او عرضيا ان اتحاد الشيء في الخارج

٣٢

اقوى من اتحاده اى فى الخارج ايضا فان الاول اتحاد بالذات هذا
هذا ما تفرد به الاستاد ونازعه السيد السند قدس سره اذ مصداق
ذلك الاتحاد بالذات اى الثانى الذى هو الاتحاد مع العرض
حقيقة كالسواد او اعتبارا كالوجود العام هو الذى هو حمل
المواطاة مطلق الاتحاد بالذات او بالعرض الحمل فيهما مختلف
ففى الذات نفس الذات وفى العرضيات غير ذلك فانه مغاير له
اى المعروض وفى بعض النسخ لها وكذا الكل ضمير بعده راجع الى
الماهية المعروض ففى بعضها مذكر وفى بعضها مونث ينسب اليها
بالعرض الا انه وان كان وجود الماهية فى الخارج وجود الذاتيات
هناك بالذات لكن ليس وجود الماهية فى الذهن متحدا على وجه لا
وجود الذاتيات هناك بالذات وبالعكس ايضا اى لاحظها
بحيث ينطبق عليها اشارة الى ما مشى اليه من الفرق بين تصور الوجه
وتصور الشى بالوجه قال الشارح ان الفرق هو انه لم يجعل الوجه فى
الاول آلة لملاحظة ذى الوجه وفى الثانى جعل آلة للملاحظة كما مر
والاستاد قدس سره ذهب الى الفرق بوجه آخر وهو ان فى الاول
تصور الوجه لا من حيث انه ينطبق على ذى الوجه وفى الثانى لوحظ
ذلك ولهذا لم يسر الحكم فى الاول الى ذى الوجه كما يقال الشى
مساو للممكن العام ويسرى الحكم اليه فى الثانى كما فى قولك كل شى
موجود ووافق فى ذلك السيد السند قدس سره قوله فانه مغاير له بحسب الماهية

الجعل

ماه کنعانی من مسند مصران تو شد   وقت آنست که بدرود کنی زندانرا

والجعل اسم التحرير ان العلامان قدس سرهما على ان الذاتيات متحدة مع
افرادها الحقيقية بحسب الذات والوجود والجعل واما الوجوديات
فقد ذهب السيد السند قدس سره الى اتحادها ايضا مع الافراد ذاتا
ووجودا ولهذا كما صح الحمل بالمواطاة هناك صح هنا والحمل اى الحمل الاولى او
حمل المتعارف وهو المغايرة فى المفهوم والتصور والاتحاد فى الذات
والوجود وقال الاستاد قدس سره بما صرح به فى هذه الحاشية وايده فيما
يجى فى الحواشى بعض من حواشى الشرح ويقلد من هنا فليتفطن   اذ لم
يكن يعقل ان انهما الا وله بكنههما اى الاجمال كما زاد فى بعض النسخ و
قال يكنههما مجملا وكلامه قدس سره ناظر الى ان الكنه يطلق على الاجمالى والتفصيلى
لم يخص بالتفصيلى وكلام الجمهور دال على الثانى   بل قد يكون
صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان اى قال فى حاشيته اى الحاشية
على ما يوجد فى بعض النسخ منسوبا اليه قدس سره الحكم فى السالبة على ما عليه
الحكم فى الموجبة لكن صدق الموجبة يقتضى صدق العنوان بخلاف
السالبة فان صدقها قد يكون بانتفاء صدق العنوان وفرق بين
الحكم وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدرب فى المنطق ولو صح ان
السلب رفع الايجاب فصدق قولنا السواد سواد يقتضى صدق
السواد فى نفس الامر على شى من الاشياء اما اذا اورد حرف السلب
وقيل السواد ليس بسواد فصدقها قد يكون بانتفاء صدق السواد
على شى من الاشياء وهو ظاهر لا سترة فيه اقول ظاهر انه اذا انعدم

ههنا ايضا ح

السواد انتفى صدق م

السواد الواقع عنوانا على شيء ما و ح لو لم يصدق السواد ليس بسواد
صدق الايجاب والايجاب يقتضي وجود الموضوع وصدق العنوان
فمع عند الخصم هذا التقييد لا حاجة اليه الا انه متعارف في الكتاب
واقول بناء الكلام ليس على ان المستدل اتفق في دليله صدق قولنا السواد
ليس بموجود ولهذا قال صدق هذه القضية معدولة ثم عند الخصم والا
لم يتوجه المنع والظ ان الدليل ليس مبنيا على صدقها بل مراده
على ان الوجود لو كان عين الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود
بمثابة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود يعني هذا
النفي الذي يعد تناقضا انه ليس كذلك فالتالي بط فالمقدم مثله
ولا مدخل للصدق وعدم الصدق في هذا الدليل وهكذا نقول في
التقرير الثاني وبيانه انه لو كان الوجود عين الماهية لكان قولنا السواد
ليس بموجود نقيضا لقولنا السواد سواد والموجود موجود والتالي
بط فالمقدم مثله وقد نادى على ذلك بادنى صوت سوق الدليل حتى
انتهى الكلام الى المقدمة الاستثنائية فيهما فقال لكنا نعلم ان السواد
ليس بموجود ليس نقيضا يعني على التقريرين غاية الامر انه عند التقرير
الثاني ان لنا قضية صادقة بناء على الواقع هي قولنا السواد سواد
هذا لا يقتضي اخذ الصدق في قولنا السواد ليس بموجود وعلى هذا
لا يتوجه الاعتراض المورد في الحاشيتين ويصير جميعا الحاشية الثانية
اجنبيا عن الاستدلال   في الحاشية الثانية الصادق في نفس الامر

باعل

[illegible]

وفي بعض النسخ فيه بحث اذ الصادق في نفس الامر اذ الظ ان الحصر
الى متقابلة اعني قولنا السواد سواد ما دام معدوما مطلقا ينادي على
فعلية او السواد المعدوم مطلقا ليس بسواد المعلوم ان الفرق
المطلقة والمشروطة العامة يستلزم ان صدق المطلقة العامة
هذا الحصر دال على عدم صدقها   وصدق ذلك ثم قد ورد الكلام
ويوجه آخر بناء الوجه الاول على التغاير بحسب الشرط وبناء
الوجه الثاني على التغاير بحسب الموضوع وكلاهما راجعان الى الشارح
وفي مباحث [illegible] اختلف كلام القوم في سلب الشيء عن نفسه فتارة
يقولون هذا غير جائز وثبوت الشيء لنفسه ضروري واخرى
يقولون الماهية كالسواد مثلا عند انعدامها ليس بسواد وهو ليس ثابتا
لنفسه لان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع والاسلام
فقد الماكمة وقال على تقدير كون الوجود اي الموجودية عين الماهية
لا يتصور المعدومية ويستحيل سلب الشيء عن نفسه واما على تقدير المغايرة
فلما جاز معدومية الشيء جاز سلبه عن نفسه ضرورة ان الايجاب مطلقا
يستدعي وجود الموضوع واقول السواد مثلا قد يؤخذ بحسب ما
يلاحظ ويتصور وقد يؤخذ بحسب الواقع او الخارج فعلى الاول
حمله على نفسه ضروري بناء على ما فرز ان الماهية من حيث هي ليست الا
هي فالسواد في نفسه سواد ويستحيل ان لا يكون في نفسه سوادا او على
الثاني ان كان السواد موجودا في الخارج فهو ايضا سواد فيها كما بالضرورة

على كلا التقديرين حقيقة الوجود والمغايرة منه

[illegible]

ليس الا ان كان معدوما وما هناك فليس جز سواد الكذب للايجاب
المذكور فيلزم السلب ذلا واسطة فههنا ضروريان ضرورة ثبوت
بحسب ملاحظة الشيء في نفسه وضرورته بحسب الواقع ونفس الامر فعلى الاتحاد
تحقق الضروريان وعلى المغايرة تحقق الاولى دون الثانية وبعد تمهيد هذا
التحقيق يتوجه تقرير الدليل لو كان الوجود عين السواد مثلا لكان قولنا
السواد ليس بموجود حكما بان السواد في نفسه بحسب ماهيته ليس سوادا او
صريح بناء على ما حققناه ان المهية من حيث هي ليست الا هي كلام حق محكم
البحث وستعاد من مطاوي افادات السيد السند ثم ان السيد
المحقق بعد ما سمع الناقض ودفعه نقلا عن البعض جوابا اخر وزيفه قال
وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون
موجودا فيه فلا يكون هو هو فذلك بطلان مآله في الحقيقة الى سلب
الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يكن اصلا فاذا قلنا
الانسان موجود في الخارج وقلت الانسان ليس بانسان
في الخارج كان صادقا ومحصوله ان الانسان ليس بموجود في
الخارج واما اذا قلت الانسان ليس بانسان اصلا فهو باطل قطعا
وكتب في الحاشية على قوله ومحصوله هذا اذا اريد بالانسان الواقع
موضوعا مهيته وان اريد ما صدق عليه من افراده كان معناه سلب
مهيته عن افراده لانتفاء افراده في الخارج اقول قد كشفت الغطاء عن
كلام السيد الشريف في العقود ومحصله انه على تقدير العينية لا يتصور سلب الوجود

هذا مع

ولا ما هو

ولا ما هو منوط به وهو سلب الشيء عن نفسه بحسب الواقع وعلى تقدير المغايرة
يتصور كلاهما بحسب الواقع واما سلب الشيء عن نفسه بحسب اصل المهية وبحسب
المرتبة العقلية الاولى فانه محال غير متصور على كلا التقديرين ضرورة
ان المهية من حيث هي ليست الا هي فلا يسلب عنها من هذه الحيثية الا النقيض
واما الذاتيات فلا تسلب عنها اصلا وقد حقق ذلك في اول مبحث الكلية
هذا او الموجود في بعض النسخ هكذا فذلك لان ما آل في الحقيقة الى سلب الوجود
كلمة بل والعجب ان المآل واحد فتامل والكشف بذلك ان ما حققناه
هو عين ما افاده السيد الشريف وبه تم الدليل ولا يتوجه شيء من الايرادات
قال الاستاد سيد في الاصل والحاشية وما قيل في الجواب عما قيل ان
سلب الشيء عن نفسه جائز في الخارج بان لا يكون موجودا فيه وان
مآله الى سلب الوجود ان اراد الملازمة بين السلبين فمع انه ممنوع لا يرد
هذا الجواب وان اراد الاتحاد فمم والسند انه ينافي مذهب المستدل
وهو المغايرة فكيف يتصور ان يكون سلب السواد عين سلب الوجود
وان اراد انه لا يتصور سلب الشيء عن نفسه اصلا لانه فرع تصور النسبة بين
الشيء ونفسه غير متصورة اذ النسبة تقتضي المغايرة وان المتصور
سلب الوجود ويسمى هذا المتصور سلب الشيء عن نفسه مجازا من غير
ان يتصور معناه حقيقة فذلك تم اذ النسبة انما تقتضي التغاير
الاعتباري لا الذاتي فيتصور النسبة بين الشيء ونفسه وايراد الايجاب
والسلب عليها وعلى تقدير التسليم هو قادح في اثبات الناقض

والنسبة

المستدل القائل باتحاد ... فنبراجع اليها

وهو مطلق المستدل اذ هو فرع كون النسبة بينهما مقصورا لمعنى كلامه
شرحا وتوضيحا والظاهر عدم توجهه على ما افاده س الشريف اما اولا
فلانا نختار الشق الاول ونقول انه مانع وقد اشار اليه س الشريف
بقوله فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يكن ابدا اصلا اعني لم يسلب الوجود
عنه حتى يجوز سلب الشيء عن نفسه او لم يجز السلب اصلا لا سلب الوجود
عنه ولا سلب الشيء عن نفسه المنفرط به واما ثانيا فلانا نختار الشق الثاني
وهو وان كان منافيا لمذهب المستدل الا انه لازم على تقدير العينية وبهذا
يتضح اندفاع المنع ونعم ما قال صدر كما يدل عليه ظاهر التعريف اه
اقول تلامذه نهاك يقول المص فيما بعده لتحقق الامكان وثانيه
الحال وقوله واشعار الشاقض وقوله اتحاد مفهوم بعضه والظاهر انه
مؤيد ايضا بالحاجة الى الاستدلال علم نظيره انه لم اسقط حتى اذا تم كلامه
في السلب لذلك ثم اقول مذهبه س ان الوجود الحقيقي القائم بذاته بعينه في
الواجب بل هو ايضا عليه فالظاهر ان تحقق الامكان خال عن ذاته التأييد
كيف والمغايرة مبدأ اه اقول مبدأ الاستعاف هو المفهوم
العام المصدري المقصود بديهة ولم يقع النزاع اصلا فيه انما النزاع
في ان فردا حقيقيا قايما بذاته هل هو عين المهيات وعين الواجب اولا و
الحكما القايلون بعينية الوجود له نعم انما قالوا بان الواجب بعينه
وجود قايم بذاته والاستاد س مصرح في الحاشية المبسوطة وكم بحث
المواد الثلث بهذا على راي جمهور العلماء سعه ما على واديه مشى على راي

[illegible]

المتالهين

فحان

المتالهين من الحكماء وفي الحاشية الجديدة بينه واثبته على اتم وجه واو
وقد صرح به ايضا في الرسالة الجديدة ولما كان من مذهب السيد السند
ان معنى كلام الحكماء في عينية الوجود لها ان الموجود عينه بمعنى انتفاء
المهية عنه وانه موجود بحت لا شيء موجود له الاستاد س في مواضع
تزييفه في الحاشية الجديدة مرات عديدة فاذا كان راي العقلاء من الحكماء
والاشعرية وساير المتكلمين في الموجود لا في الوجود فاين مذهب هذا المحقق
وتحقيقه الذي ارتضى به في مواضع شتى وكيف يمشي تزييفا ما ذهب اليه
السيد السند س وبالجملة هذا كلام يتراءى عليه المنافاة مع تحقيقاته
بحسب الظاهر نعم كون الوجود الحقيقي قايما بذاته وعين الواجب لا ينافي
بل لا يتصور مع كونه فردا من الوجود الاعتباري المصدري الا في
الغير الموجود في الخارج وقد تصدى لدفع الاشكال عنه في الحواشي المتعلقة
بقول المص والوجود من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية فلا تحل
الاشكال فيه ذاك والا فلا سالمة مشكل نفيه مع كثرة تحريراته تحقيقه واثباته
ودفع الاشكال عنه واثبات الاشكال عليه مفهوم الوجود المشتق لم
نعم فان الواجب نعم موجود لا وجود له اه قد مر الكلام فيه مفصلا بحيث
توضيحه ايضا لا لعروض الوجود له اه النسبة بينهما مخالفة ان كان
تحقق كلية لا فالجواب غير مرتبط به ولا يصح التوزيع في قوله ح وان لم يتحقق
فيبقى السؤال بان تعالى موجود لا بعروض الوجود وعلى ما ذهب اليه
وصرح به في هذا الكتاب وصلا التحقيق المعول عليه في الحاشية الجديدة و

مقصود اثبات
الواجب جديد
دواني

وفي الرسالة الجديدة كذلك قال في الحاشية الجديدة كون الوجود
عين الذات وكون الشيء عين الوجود وان لم يقتض الوجوب وكذا
القيام بنفسه الا ان الوجود القائم بنفسه يقتضي ذلك وحينئذ ذلك مناط
الوجوب وقد فصل القول فيه في ذلك الكتاب فليراجع اليه
ومنها ان حمل الانواع مثلا ما اقول يشار كما في ذلك الاجناس و
الفصول مطلق واليه اشار بقوله مثلا فذاته تعالى موجودة
بذاته ان اريد انه تعالى في ذاته موجود كان في زيد مثلا في ذاته
انسان وحيوان ناطق فهذا يقتضي كون مفهوم الموجود ذاتيا
لذاته تعالى والاستاد رحمه لم يذهب اليه ولا احد من العقلاء حتى ان
السيد السند مع ذهابه الى ان الواجب تعالى موجود بحت لا شيء
موجود صرح في الرسالة وفي مواضع من الحاشية ان مفهوم الموجود
المطلق البديهي المشترك عرض في جميع الموجودات وان اريد
ان ذاته تقتضي الموجودية فهذا مذهب المتكلمين وكلام الشيخ توجيه
لمذهب الفلاسفة وهو في صدد نفيه وان اريد شيء اخر فلا بد من
تبيينه ويمكن ان يقال لما كان ذاته تعالى بانها مناط الوجود في صدق
حمل الموجود عليه تعالى وكان نفس ذاته مناطا ومحققا لصدق حمله
عليه فصح انه تعالى موجود بذاته اي لا باعتبار قيام وجود به فهذا
هو المراد وليس هذا غير مذهب المتكلمين ولا يقتضي ان يكون الموجود
ذاتيا له تعالى الا انه يبقى حينئذ ان زيادة الموجودية على ذاته تقتضي

الامكان لانه لا بد ان يعلل اتصاف الذات بالصفة الزائدة اما
بنفس الذات او بغيرها وعلى الاول يلزم اما الدور او التسلسل وعلى
الثاني يلزم احتياج الواجب تعالى الى الغير بل على التقديرين يلزم الامكان كما
قالوا كل ذي ماهية معلول ولهذا ذهب السيد السند قدس سره الى انه تعالى
ليس شيئا موجودا بل موجود بحت واعتمد في تحقيق مذهب الحكماء
على هذا مع انه صرح بعرضية مفهوم الموجود ولا يخفى ان كونه موجودا
بحتا امر مشكل صعب التصور بعيد عن احاطة العقل سيما مع تجسيم
الموجود لهم الا ان استدلال الحكماء لو صح لم يعد الا هذا المعنى ولذا ترى
سندا والموقف يشير ما اختاره الاستاد قدس سره في قوله ليس موجودا
بل موجود او يشير ما ذهب اليه السيد السند قدس سره في قوله ليس شيئا موجودا
بل موجودا بحتا نعم يرد الاشكال شيء فلا يتصدى لدفعه
بواسطة عروض حصة من الوجود العرضي المطلق فان الحصة مطلقا امر اعتباري
ولا سيما من المفهوم الاعتباري الذي هو مفهوم الوجود المطلق
فلا يتصور ان يكون مناط موجودية الممكنات عروض حصة من
الوجود ولا عروض الوجود المطلق لها الا ان يقال ليس المراد بالحصة
ههنا المعنى المصطلح بل النوع المختص ويقال بان للوجود المطلق
عروضا وقد حقق خلاف ذلك في الرسالة الجديدة وغيرها ولو سلم ان يقال
المراد بالعروض صدق الانتزاع وصحته فلا يخفى فليتعمل الكلام فيه مجال
فالوجود المطلق والموجود المطلق في بعض النسخ موجود في

ما شئه اى شئه بكذا التعال قد ثبت ان ليس للمهيات وجود خاص
وراء الوجود المطلق وحصته فكيف يكون مغايرا الا انا نقول يعني
على تقدير ثبوت وجود خاص للمهيات يكون مغايرا للمهيات
دون الواجب انتهى اقول وفيه تامل لاشعاره هناك الى
قدم الكلام فيه فان عين الذات ثبوت الى قال وفى ساير
المواضع بل هو هو حقيقة يعني ان ما هو اثر افراده الى
اقول بل على الحقيقة لا على المجاز كما هو مختاره قال سلمه الله وانه
مبدء الانكشاف وما العلم الا ذلك فذاته تعالى علم حقيقة وكذا في
ساير الصفات والوجود ايضا مبدء ومنشأ لظهور الاحكام و
الاثار وذاته تعالى بذاته كذلك فهو الوجود حقيقة بهذا الحقيقة في
كثير من المواضع وعلى هذا فيصح ان يقال ان ذاته تعالى فرد من
الوجود المطلق ايضا وقوله يعني ان ما هو اثر افراده العارضة
للمهيات مرتب عليه لا يقتضي التجوز في هذا الاطلاق لما عرفت تحقيقه
الا ان ما قاله انفا دون الثالث لاشعاره هناك بنقيضه اللهم الا
ان يراد على وجه الزيادة فتأمل فيه واما ما قاله ان صدق الوجود
على الممكنات اى افراد الوجود العارضة لها دون قيامها بها فقد مر
الكلام فيه مرارا كما انه فرد من الوجود المطلق ايضا الى اقول
فيه التردد الذي مر سابقا وقد مر التوجيه ايضا وسيجي تحقيقه
ما سيجي تحقيق لمذهبه المختار الذي هو مذهب طائفة من المحققين منهم

وقد

وقد حققه على وجه اتم ينطبق على ذوق المتالهين من الحكماء وهنا
مذهب آخر هو انه تعالى موجود بحت لا شئ اموجود وملخصه انه لا مهية له
تعالى لا ان مهيته فرد من الوجود وهو الوجود الخاص القائم بنفسه او ان
مهيته حقيقة الوجود القائم بنفسه وهو الوجود حقيقة وهذا الذي الاخر
ما قالوا ان كل ذى مهية فهو معلول وهذا مع ظهاره جدا مقتضى قواعد
الفلاسفة ومما يقع في بعض عباراته ايضا في ساير كتبه وهذا اختيار
السيد السند قدس سره على البت والمحقق في غير رده فيه واما عبارات
الاستاذ قدس سره فيكون ناظرة الى الوجوه الاربعة في العينية فقد مر
اذا المغاير لا الى اعترض السيد السند قدس سره عليه بان مجرد المغايرة
وان لم يستلزم التوقف لكن مغايرة الوجود يستلزم له توقفه وورود
المنع على مقدمة الدليل انما يكون سببا للعدول الى دليل آخر وانما كان
الاولى سالما عن المنع ما اختاره عن سالم عنه لورود المنع على بطلان
اللازم كما اعترف به واجاب عنه في الحاشية الجديدة بقوله الحق على
قوله اولى مستلزم ان معارضة الشئ للوجود لا يستلزم ورفعه عليه ولكن
سلمنا تقدم الوجود على ساير الصفات فالمفروض ههنا مغايرته
الوجود والوجود نفسه ولا نعلم انه يستلزم التوقف فالملازمة المذكورة
في الشرح لا وجه لها ظاهر الخلاف ما ذكرناه وكلامنا في ان الملازمة بالترك
ذكرنا ما اظهره في كلام الحواشي نظرا اما اولا فلان كون اتصاف المهية
بجميع الصفات سواء كان وجودا او غيره في نفس الامر متوقعا

احدها انتفا الوجود او ان الذات ثابتة
الوجود
ثانيها بينا كونه عين فرد حقيقي حقيقيه
ثالثها ان يمنع انتهاكونه بحسب
المطلق في مرتبة نفسه فلا وجود الا
الوجود القائم بنفسه الوجود الا بحسب
وا بعبارة الوجود [illegible]
منه

على الموجود ذهنا لا يقبل المنع واتفق عليه ساير المحققين نعم واما
ثانيا فلان الكلام في صحة الدليل وفساده بالنظر الى مقدمة كانت
ولما كان المنع الظاهر بحسب ما اختاره المحشي متوجها الى ابطال التالي
بل كان فيه بوريه فالعدول عن الدليل الاول انما اختاره مع كون الملازمة
وبطلان التالي كما فيه دون بعضها لا يقبل المنع غير مستحسن
قلت لان الاتصاف اعم اما السيد السند قدس سره فالغرض في ذلك المقام ان
النزاع ههنا لفظي بتعميم الاتصاف وتخصيصه اصطلاحا والظاهر ان
الاتصاف والعروض والقيام والحلول عبارات معناها واحد وذلك الذي
من قول المص حيث قال وكل ممكن العروض ذاتي اي ممكن في ذاته يجب في الخارج
وجوده في نفسه انه حيث العروض بعروض الصور للهيولات و
الاعراض للموضوعات ولو عمم العروض بحيث يشمل الانتزاعيات و
الاعتبارات التي لا تحقق لها في الخارج بل في نفس الامر لم يثبت كون
العارض مطلقا ممكنا ذاتيا يجب الوجود في نفسه والمنفصل اتمامه
المص واما التخصيص في العروض والتعميم في الاتصاف فمنافر عن
وجوده اي الخارجي وهذا الاتصاف خارجي ولهذا اتانا في وجودها
هناك ولكن فيه نظر لحكمه الذي الحاشية وجه النظر ان شريك
العلة الفاعلية للهيولى ليس ذات الصورة من حيث هي من غير
ارتباط بالهيولى وفي بعض النسخ وقع في حاشية هكذا هو
ان الهيولى طبيعة ضعيفة ما لم ينضم اليه صورة لم تحصل فكيف يتصور

تقدم تحصلها على انضمام الصورة اليها انتهى ويمكن ان يقال لو كانت
الصورة مما امكن ان تقوم بنفسها بدون الحلول في الهيولى تارة
وان تحل فيها اخرى فيصح ان ذات الصورة من غير ارتباط بها
لا تصلح لعلية الهيولى واما اذا لم يمكن شانها الا الحلول في الهيولى
فلم يصح ان نفس ذاتها من غير اعتبار ارتباطها بها لم يصلح لعليتها لا لازم
اما قوله من غير ارتباط ان اريد من غير ارتباط في نفس الامر فهذا غير
مسلم لان ذات الصورة بنفسها للهيولى وان اريد من غير اعتبار الارتباط
وعدم مدخليته في العلية فهو مسلم والسند ط والتحقيق ان
اتصاف الهيولى بها لا الانضمامي ثبت للهيولى اتصافين بالصورة
احدهما في الذهن بالصورة المطلقة وثانيهما في الخارج بالصورة المعينة
وقال الصورة المطلقة بحسب الاتصاف الاول الذي يجوز الذهن عليه
لوجود الهيولى في الخارج والاتصاف الثاني متفرع عليه في الخارج قوله
فيكون الهيولى قد تصورت يعني صارت متصفة بالصورة المطلقة
في الذهن بعد ان تحققت هناك قوله فوجدت يعني في الخارج ثانيا
وهذا هو تحقيق تقدم الصورة على الهيولى قوله وجدت يعني في الخارج
اولا فتصورت يعني صارت هناك موصوفة بالصورة المعينة وهذا
تحقيق تقدم الهيولى على الصورة فالصورة المطلقة الموجودة ذهنا
متقدمة على وجود الهيولى في الخارج والصورة المعينة الموجودة خارجا متاخرة عنه
فلا اشتباه واقول ان اريد بالصورة المطلقة المبهمة لا بشرط التي تعقل

الكلي الطبيعي فلا نشك ان الاتصاف بها غير الاتصاف بالصورة المشهورة في
الخارج وكما ان الثاني اتصاف خارجي كذلك يلزم ان يكون الاول ايضا في الخارج
في ضمن الاتصاف الثاني على مقتضى قواعدهم وان اريد به المهية بشرط لا اي
المقيده بالعموم والكلية فلا اتصاف للهيولى بها في نفس الامر لا خارجا ولا ذهنا
ولا يصح ان يكون وجود الهيولى في الخارج معللا بهذا الاتصاف الاعتباري
الصرف على انه لو فرض ان يكون هذا الاتصاف في الذهن بحسب نفس الامر
معللا لوجود الهيولى في الخارج محل تأمل قال المدقق الفاضل الخلخالي في حاشيته
على الشرح القديم املاء واسماعا احتياج الشي الى ما يحل فيه بط قطعا لان
الشي ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج لا يحل شيء فيه لان وجود الذات في
نفسها متقدم على وجودها لما التي يحل عليها حلول شيء آخر فيها هذا
ضروري اقول اشار بقوله ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج الى ما يرتب بقول
الفلاسفة من احتياج الهيولى في وجودها او تشخصها او بهويتها الى الصورة
التي تحل فيها ولا يخفى ان كلامه هذا قريب جدا من النقض المذكور بل
هو هو وما اخذه ثم قال الفاضل المد قوله لا يقال ان احتياج الى المحل
مطلق المحال وطبيعته والمنافي للمحل هو المحال المتعين باعتبار المحل
فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا عند وجود المحال المتعين
وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزءا للعلة الفاعلة
لوجود خارجي كما زعموا اقول التحقيق الذي ذكره سلمه هو هذا السؤال
المصدر بقوله لا يقال ويمكن توجيهه بحيث يندفع عنه ما ذكره المدقق

في الجواب كما ذكرناه وان توجه عليه ما اشرنا اليه من التامل قال السيد السند
التحقيق الذي ذكره مبني على ان يعرض اولا للهيولى صورة مبهمة ثم تعرض
لها صورة معينة وذلك غير ممتنع على ان جعل العام والخاص واحد
فكيف ينفك على الخصوصية وتعرض باسامها للهيولى وايضا
الحاصل انه لو كان في نفس الامر للمهية اتصاف بالوجود وللوجود
قيام بها سواء كان ذلك في الخارج او في الذهن يلزم ترتب وجودات
غير متناهية هذا ويمكن تقرير السوال بعد ما تقرر ان ليس هذا الاتصاف
في الخارج بل انما هو في الذهن بان يقال الدليل الدال على ان
هذا الاتصاف ليس في الخارج يدل على استحالته ايضا في الذهن للزوم
ترتب وجودات ذهنية غير متناهية وسيجي التفصيل وذلك غير كاف
لم يلزم الا ان يكون لم يقبل ايه اقول على تقدير تسليم ان الصفة
التي يكون الاتصاف بها في الخارج جاز ان لا يكون موجودة في الخارج
كما هو المختار عنده سلمه الا ان مثل هذه الصفة لا يجوز ان يكون اعتبارية
محضة من شانها ان ينقطع بانقطاع اعتبار العقل بل لا بد ان يكون
لها نوع تحقق في نفس الامر وح يلزم التسلسل المستحيل في اتصاف المهية
بالوجود في الخارج ويمكن ان يجاب عنه بان مذهبه انه يصح الانتزاع اذا
كان مشروطا بالوجود الخارجي للمنتزع منه اتصاف خارجي ولا يلزم التسلسل
المستحيل ح لكن اذا فرض الوجود الذهني لو كان
مناطا الوجود الذهني ومدارة العلم الانطباعي اعني الصور المرتسمة

في الاذهان فيصير هذه الوجودات الذهنية امورا حقيقية موجودة
في نفس الامر اما بحسب الخارج كما ينسبون ذلك الى اصحاب القول
بالشبح والمثال او بحسب الذهن اي الذهني النفس الامري
كما قال المحققون القائلون بحصول ماهيات الاشياء وحقائقها نفسها
في الاذهان فح التسلسل اللازم انما هو في الامور الموجودة في نفس الامر
اي الكيفيات الذهنية لا في امور اعتبارية محضة يجوز التسلسل فيها
لانقطاعها بانقطاع اعتبار العقل واما اذا لم يكن كذلك بل كان
مناط الوجود الذهني اضافة وتعلقا بين العاقل والمعقول لكن فالكل
انما هو في الاعتباريات ولا محذور فيه واما العلم الحضوري فليس الموجود
هناك الا الموجود العيني فهو خارج عن البحث ولا محذور فيه
واعلم ان هذا الكلام جدلي بناء على ما سبق من تحقيق الاتصاف
والتحقيق اي هكذا يوجد في بعض النسخ وفي اكثرها وقع هكذا او الجدلي
فيه بناء على ما سبق من تحقيق الاتصاف واعلم ما ورد على الاولى في
العبارة ما ذكره هو انه اذا كان الكلام مبنيا على التحقيق فكيف يتصور
كونه جدليا فهم العبارة خالية عن التأمل وفي نسخ بالسلم يوجد فيها
قوله بناء على ما سبق من تحقيق الاتصاف لا سابقا ولا لاحقا
واعلم ان هذا الكلام جدلي اي القول الجدلي ايضا غير تام لانه ان كان
الاتصاف بالوجود المطلق في نفس الامر ثم ان هذا الاتصاف انما
هو في ضمن نوع وفرد الا انه من حيث هو مع قطع النظر عن خصوصية امر

واقع

واقع في نفس الامر على هذا التقدير وهو يقتضي الاتصاف بالوجود
المطلق فتامل فيه وصح التصريح منه في بعض الحواشي بانه اذا ثبت قبله
ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فح ان لم يلزم محذور
في الوجود الخارجي بناء على ما قيل ان ثبوته في الذهن الا انه لا محيص عنه
في الوجود الذهني والمطلق اقول فالحق هو العدول الى التحقيق
والتحقيق اي الذي يستفاد منه انه ليس مناط موجودية
الاشياء مطلقا سواء كانت الموجودية الخارجية او الذهنية او
المطلقة تحقق وصف الوجود وامتيازه عن الموصوف واتصاف
به في الخارج بل ولا في نفس الامر وانما ذلك كله بمحض الاعتبار وصحة
الانتزاع والا يلزم التسلسل وتقدم المطلق على المطلق هذا خلف
وهذا النوع موافق مع السيد السند قدس سره الا انه في بعض المواضع
نادر يقول نعلم بالبداهة ان للماهية اتصافا بالوجود وللوجود
قياما بها في نفس الامر وقال العرف العام واي حاجة على ذلك
واسنده بقول المص وقيامه بالماهية من حيث هي ومحصله اراد بنفس
نعم القيام والاتصاف بحيث يحصل صحة الانتزاع بحسب نحو وجود وجوده
داخلا فيه كما سبق في الحاشية السابقة وقال السيد السند قدس سره
الاتصاف لها بها في نفس الامر اصلا بل في التصور فقط ومن
جملتها الوجود الذي قيامه بالماهية من حيث هي هي وجعل الماهية
من حيث هي هي بمعنى الماهية بشرط لا التي هي غير موجودة في نفس الامر

والقيام في نفس الامر لا يكون الا بين
الهيوليات والصور وبين الموضوعات
والاعراض واما الصفات الانتزاعية
الاعتبارية فلا قيام لها بالموصوفات
ولا اتصاف م

لا بمعنى المهية لا بشرط شيء التي هي موجودة في نفس الامر بل في الخارج
ايضا ولذلك قال ان القيام ليس في نفس الامر وقال قوله في زيادته
في التصور حيث لم يقل في نفس الامر يدل على ذلك وفيه بحث لانه نفي
نوع مخالفة لتحقيقه هذا او لطيفه السابق في الحاشية السالفة حيث عمم
الاتصاف في نفس الامر بل الاتصاف الخارجي على وجه يشمل الاعدام
والاعتباريات   مثل وجود علته اي فان قلت ان
زيدا مثلا اذا لم يحس به فلا ينتزع منه الوجود الا بعد العلم بوجود
علته او آثاره واما اذا احس به ففي قطع النظر عن ذلك ينتزع الوجود
منه قلت نعم وقوله غير ذلك اشارة اليه والى غيره ايضا لو فكر
فلو كانت عارضة لها من حيث الجزئية اي فان قيل الاعراض
الشخصية الخارجية مثل البياض الشخصي والمقدار الشخصي انما تعرض
لموضوعاتها من حيث تشخصها لان تشخص الاعراض بتشخص
الموضوعات فكيف صح انها لو كانت عارضة لها من حيث
الجزئية لم يكن عوارض خارجية قلت انما يصح ذلك لو كانت الجزئية
عين التشخص وليس كذلك بل هما متغايران وكثيرا ما يحصل التشخص
ولا جزئية ثم حيثية الجزئية بمعنى كون الشيء بحيث لو وجد في الذهن
كان ونما حاصله هناك وفرق ما بينهما ظاهر وفيه بحث لانه انما
يحسم مادة الاشكال لو ان لو لم يكن التشخص كالجزئية من المعقولات
الثانية والعوارض الذهنية وكان التشخص كحيثية الجزئية من العوارض

الخارجية والمص قد صرح في هذا الكتاب بان التشخص من الامور الاعتبارية
اي العوارض العقلية والمعقولات الثانية كالجزئية والوجود وسائر
الصفات الاعتبارية ولا محيص الا بان يقال التشخص الاعراض
الجزئية المشخصة ليس الا بذوات الموضوعات لا بتشخصاتها
فهي لا تحلف عما لها من حيث جزئيتها وتشخصها بل في حيثية ذواتها
وكانهم لذلك صرحوا ان يكون تشخص الاعراض بذوات الموضوعات
مع ان تشخص ذوات الموضوعات بالاعراض التي بذواتها
حيث قالوا الموضوع من جملة المشخصات وتشخص الموضوعات
بذوات الاعراض حيث قالوا ان الاشخاص المتفقة الحقيقة انما
تتشخص كل بالاعراض الحالة فيه فتامل فيه واعترض السيد السند
بانا لا نم ان ما يثبت للمهية من حيث الامر العارض لها في الذهن
لا تزيد عليها الا في الذهن الا ترى ان كثيرا من العوارض الخارجية
تعرض للمهية من حيث الوجود العارض لها في الذهن فان الحركة
الارادية تعرض الحيوان المتصور من حيث التصور العارض له
في الذهن المحال على ما حقق في موضعه واجاب عنه الاستاد سلمه الله
بان ما ذكرته هو ان يثبت للمهية من حيثية لا يكون المهية بتلك الحيثية
الا في الذهن لا تزيد عليها الا في الذهن لا ان ما يثبت للمهية من
حيث الامر العارض لها في الذهن لا تزيد عليها الا في الذهن
حتى يرد عليه ان العوارض الخارجية تعرض المهية باعتبار الوجود في الخارج

ولا نم ان الاعراض التي هي عارضة في الخارج
للموضوعات من حيث انه جزئي الا ترى
ان عوارض الاعراض الجزئية لها من
حيث جزئيتها وتشخصها، على ان
تشخص الحال بواسطة تشخص م

العارض لها في الذهن مع زيادتها عليها في الخارج فان المهية من حيث
الوجود الخارجي موجودة في الخارج مع عوارضها من تلك الحيثية لا بعوارضها التي
حيثية لا يكون المهية من تلك الحيثية الا في الذهن ونظير ما ذكرته وما حاله عليه و
الحركة الارادية العارضة للحيوان المتصور لا بعوارضها من حيث لا يكون
المهية متصفة بها الا في الذهن فان اتصاف الحيوان بالتصور ايضا
اتصاف خارجي كيف ولو لم يكن الحيوان موجودا في الخارج لم يكن متصورا
لشيء والاعراض التي تعرض في الخارج انما تعرض الشخص الموجود في الخارج
لا الجزئي الذي هو الصورة العقلية التي تمنع فرض الشركة فان الكلية
والجزئية صفتان للصورة وانما توصف بها المعلوم بالعرض وما ذكره
من ان عروض الاعراض الجزئية له من حيث جزئيته وتشخصه ان اراد بالجزئية
ما هو صفة للصورة فقد عرفت انه لا يعرض لموصوفه الصفات
الخارجية وان اراد بها كونه بحيث لو حصل في العقل لا يتصف هناك
بالجزئية فهو ليس من الصفات التي توخذ في العقل فلا يرد على ما ذكرنا
فان المهية من حيث الاتصاف بهذه الحيثية موجودة في الخارج وقس على
حال التشخص انتهى كلامه في الحاشية الجديدة وفيه عدة من التأملات كما سبق
يستفاد من المباحثات الجارية بين النحريرين والفرق الذي افاده
من التدقيقات التي يحتاج فهمها الى مزيد تأمل فتأمل وتدبر
مطلقا الا بحسب مرتبة من المراتب كانه اراد بارتفاعهما بحسب نفس الامر
مطلقا ارتفاعهما بحسب جميع المراتب كما يشعر قوله الا بحسب مرتبة من

المراتب

متصفه

المراتب ومن الظاهر ان ارتفاعهما كذلك مستحيل الا بحسب مرتبة بعيدة من المراتب
ويتضح هذا في الحاشية العالية كيف واستحالة ارتفاع النقيضين في جميع
المراتب مع وضوحها مستلزم لارتفاع النقيضين في الزمان وبيان
ذلك اظهر وفي بعض التعليقات كانه يشير اراد بارتفاعهما بحسب نفس
الامر مطلقا ارتفاعهما في الذهن او في الخارج فحصل الارتفاع على الاطلاق
واما ارتفاعهما بحسب مرتبة وجود المعروض المتقدم على مرتبة وجود العارض
في نفس الامر بل في الخارج ايضا في العوارض الخارجية مطلقا فليس ارتفاعا
على الاطلاق بل بحسب المرتبة المعينة وكانه مصرح به في بعض عباراته
فان الامور التي ليس بينهما علاقة التقدم والتأخر والاقتران
قد يكون احدهما علة مستلزمة للآخر والآخر معلولا لها وقد يكونان
معلولي علة واحدة كذلك اما مثالهما العقل اولا كالعقل الثاني
والفلك الاول للعقل الاول اما الاول فان للعلة وجودا في مرتبة
وجود المعلول وللمعلول عدم في مرتبة وجود العلة وبعبارة اخرى
ليس للمعلول وجود في مرتبة وجود العلة واما الاقتران على النحو الثاني
فلكل وجود في مرتبة وجود الآخر وعدم في مرتبة عدم الآخر وقد لا يكون
كذلك لانه اولا ذاك فليس لشيء من الامرين في كلا طرفي وجود
الآخر وعدمه وجود ولا عدم فهذا هو ارتفاع النقيضين في مرتبة
المراتب بحسب نفس الامر بل في مرتبتين منها ام الاولان بينهما
علاقة التقدم والتأخر والاخران على التقديرين بينهما علاقة المعية

وما سواهما ليس بينهما علاقة بما هو ذلك الا التقدم والتأخر ولا لمعية
والحكم فيهما ما مر من ان كلا في مرتبة الاخر وجودا وعدما لا موجود ولا معدوم
وارتفع النقيضان مرتبة ثم انه وقع بعد التحرير من ان اخوانه هل
هذه المرتبة من مراتب نفس الامر او من الاعتبار العقلي الصرف فذهب
السيد السند الى الثاني وذهب الاستاذ المحقق الى الاول وقال الدليل
الدال على امتناع التخلف انما يصح في التخلف بحسب الزمان لا بحسب الرتبة
والا كانت في نفس الامر فتامل فيه   على ما في هذا الجواب من
المناقشة اذ كان المناقشة هي ان هذا المعنى اول البيان لا ما كان
الخارجية بما يترتب على الماهية في وجودها الخارجي فان المترتب على
الماهية في الخارج لا يكون مرتبا عليها الا بحسب وجودها الخارجي
فلا يمكن سلبهما عن الاخر لا في الواقع ولا في التصور والاول
واضح والثاني يعتريه التردد فتامل فيه هذا او نذهب السيد السند
ان هذا هو الوجود المطلق متحقق دون الوجود الخارجي نعم فان على الامر
موجود في الخارج محال ولو خص بذلك فمع اطلاق العبارة
يعود الدور ايضا   على تقدير انحصار الوجود في الخارجي
اعترض السيد السند على كلام الشيخ بعبارة اوفى وقال قوله
لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية ممنوع لجواز ان لا يكون لعنوانها
فرد غير خارجي بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهومي الواجب بالذات
والموجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي

ولم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية كما لا يخفى   يعني انه لا يكون
لاعتباره فايدة اي اقول هذا الدليل يفيد ان التقرير لا يفيد المط
وبيانه ان المنطقيين بعدما اثبتوا الوجود الذهني وقسموا ان
الوجود قسمان تنبهوا بان الاحوال ثلث لوازم الماهية بحسب كلا
وجوديهما ولوازم الوجود العيني فقط ولوازم الوجود الذهني خاصة
المسماة بالمعقولات الثانية كما هو المشهور فاعتبروا بازاء كل حال
قضية فالحقيقية بازاء الاولى والخارجية بازاء الثانية والذهنية بازاء
الثالثة ولولا الوجود الذهني فلا ذهنية اصلا ولا حقيقية مغايرة
للخارجية بل المتحقق هو الخارجية المحضة فاثبات الوجود الذهني مبني
على اعتبار الحقيقية فيه شبه المصادرة والمتكلمون النافون
للوجود الذهني يقولون لا وجود ذهني ولا فايدة لاعتبار
هاتين القضيتين اصلا وليس القضية الا خارجية ولا محذور اصلا
ولو سميت بعض القضية حقيقية بناء على ان الحكم فيها على الافراد
المتحققة في نفس الامر فلا مناقشة نعم بعد اثبات الوجود الذهني
بالبرهان القاطع اعتبار هاتين القضيتين مفيد ومعناهما محصل
والا فلا فالحق تقرير هذا الدليل على الوجه الثاني الذي ذكره
ونقول ان المشهور وههنا بحث وهو ان السيد السند ذاهب
الى ان برهان الوجود الذهني انما يدل على ان ما ليس بموجود في
الاعيان ويصدق عليه الحكم الثبوتي له ضرب اخر من الوجود ولا يدل   اصلا

٤٤

على ان الامر العيني وصورته الذهنية متحدان بالماهية ولم ينقل عنهم
ذلك بل ذهب بعضهم الى ان الصورة الذهنية التي هي العلم مطلقا
من مقولة الكيف وبعض آخر اليه انها من مقولة الانفعال والاضافة
ولم ينقل عن احد انها من مقولة المعلوم قال الاستاذ المحقق
ان ذلك الدليل لا يخص المعدوم الخارجي كما يرى من ظاهر عبارات
القوم في سوق الدليل فان الحوادث الموجودة في الخارج معلومة تعالى
ازلا وابدا فلابد لها من وجود كذلك واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
ومن البين انه لو لم يتحد الموجود في الخارج والموجود في الذهن حقيقة
لم يصدق ذلك الحكم الايجابي المقتضي للوجود الدائم على تلك الحوادث
اذ صدق الموجبة يقتضي وجود نفس الموضوع لا وجود امر يكون
متحدا معه باي وجه كان الى آخر ما قال وسيجيء تحقيق هذا المبحث ان شاء الله
وعلى عدم اقتضائها وجود اه اقول هذا على تحقيق الاستاذ
موافقا لما حققه السيد السند قدس سره ولم يشر الى حل المغالطة وهو
ان قوله فيصدق على ج انه ليس ب ان اراد به مجرد السلب
محصلا انه يصدق في الواقع ان ج سلب عنه ب لانه يصدق على
ج سلب الباء عنه فهذا غير مفيد وهو ظ وان اراد به صدق الحاصل السلب
والاتصاف على ج كما هو ظاهر العبارة ومقتضى المقام فلا يلزم من عدم
صدقه عدم صدق السلب المجرد كما هو المفروض حتى يكون ظلعا واذ
لا انبيه وهو ظ   واذا صدق يعني على ج انه ج ليس مسلوب

البلد

الصادق في الواقع سلب الباء عنه يعني يحصل مضمون القضية السالبة
المحصلة وهي قولنا ليس ج ب وهذا اتم لبيان المساواة بعد ما علم انه
يستلزم السالبة للموجبة السالبة المحمول اذ هناك بانضمام بيان العكس
تحصل المساواة   على الوجه المقرر اي يعني قولا بالفعل او بالامكان
وههنا كما شر منسوب اليه بهذا اي على الوجه الذي قرره الشيخ من
صدق العنوان على الافراد بالفعل والذي قرره الفارابي من صدقه
عليها بالامكان   اذ ليس ب اشارة الى سلب المحمول وقوله
او لا ب اشارة الى عدوله والتفاوت ليس الا في الاسم وفي الحقيقة
المعنى واحد قوله او باي عبارة شئت اشارة الى ما ذكرنا من وحدة
المعنى حقيقة فان جعل في المحمول يعني ما دام يعتبر كلمة ليس او اللا في
مفهوم المحمول فهذا المعنى المركب او المؤلف الذي يحكي التعبير عنه و
يصلح للمحمولية ويصير قضية موجبة سماه اما بالسالبة المحمول او بالمعدولة المحمول
ولا تفاوت في المفهوم اصلا الا ان احدهما مساوية للسالبة البسيطة
والاخرى اخص منها واما اذا جعل ليس ب قضية اعتبر فيها انفصال الموضوع
والمحمول والنسبة فهذا لا يصلح للمحمولية بل يبقى به قضية منفردة على حدة
مفهوما مفهوما على حاله لم يرتبط بشيء ولم يصر هو موضوعا او محمولا
كلام المص ان القضية التي اوردها بعض المتأخرين وسماها الموجبة السالبة
المحمول وحكموا بانها لازمة مساوية للسالبة البسيطة الخ اما ان تكون
غير المعدولة التي لا تساوي السالبة بالاتفاق واما ان لا تكون فحصله

والحاصل ان صدق السالبة البسيطة يستلزم صدق [illegible]
وصدق [illegible] يستلزم [illegible] فظهر [illegible]
والحكم كما لا ١٢

[illegible]

قوله اى الوجود المحقق والمقدر عن اى النسبة الحقيقية الخارجية

في نفسها فعلى ما تقرر يعني في الاقسام الثلثة الحقيقية والخارجية
والذهنية ومن جملته ما اشار اليه الاستاذ س اوفقد اشاره
الى حكم الى النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها وقع بعد حكم كلمة معقول وفي
بعضها كلمة مفقود وفي بعضها كلمة معقول في الكل معقولا وكان المشهور
في عبارات القوم هو الاول وتامل في التفاوت بالاجمال والتفصيل
كان محصل الجواب هو اختيار الشق الثاني ورفع محذوره وهو
لزوم كون القضية محمولة واما النقوض لرفع لزوم عدم الفرق فانما
وقع استطرادا واستظهارا اذ ربما يتوهم تحقق عدم الفرق هو الاجمالي الفرق ح
والتفصيل وفيه التامل المذكور هذا الجواب لا يجدي نفعا اذ اورد ذلك

قوله

الناقد انه اذا اعتبر ما هو في صورة المحمول منفصلا حتى يؤدي الى صورة
قضية بالفعل كما اشار اليه بقوله فقد صير المحمول وحده قضية في جواب عن
صلاحية المحمولية لان القضية الملحوظة من حيث التفصيل لا يصلح لذلك
بالبديهة والاتفاق والجواب عنه بان المحمول ههنا مضمون السالبة
غير محمول اصلا وما قيل من ان حرف السلب ليس فيها الا الغير مع
الا السالبة المحمول وهذا غير بعيد من حيث المعنى كما افاده س
ومن حيث التسمية ايضا ولو قيل ان الغير عايد الى المعدولة المحمول يعني
ان السلب ليس جزءا فيها بل انما الجزء فيها حقيقة هو كلمة الغير وما في
معناها فهذا على فرض الصحة المعام آب عنه على ان الاستاذ س
واقف على ما قاله القايل واصل اليه صريح كلامه يدل على عدم اعتبار السلب

في السالبة

السالبة المحمول عنده ولذلك اعترض عليه بمنافاته لما تقرر اتفاق التغاير والتفريق
القرح وان اصطلح احد اى هذا اشارة الى تحقيق آخر
في بيان الفرق بينهما الذي فيه الكلام كما ان ما قبل محصل له اما الاول
على الوجه فقد مر ما فيه واما الثاني ففيه ايضا وجهان الاول ان تكون التغاير
الى المعدولة المحمول والقيد الزائد ح هو الايجاب وتوجيهه الثاني ان يكون التغاير
الى السالبة المحمول والقيد الزائد ح هو التفصيل فلم يسم بالمعدولة الثانية
وتوجيهه ح ان السالبة المحمول لما اعتبر فيها امر زايد غير معتبر في المعدولة
المحمول وهو التفصيل فلم يسم بالمعدولة المأخوذة على وجه الاجمال و
الاول اولى من الثاني اما لفظا فللقرينة المستفادة من قوله س
سابقا لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من
غير قيد زايد فان هذا قرينة جلية على ان عدم تسمية السالبة المحمول
بالمعدولة لاعتبار قيد زايد في المعدولة واما معنى فلما مر الاشارة
اليه من ان مجرد اعتبار القيد الزايد في السالبة المحمول وهو التفصيل مثلا
لا يقتضي عدم تسميتها بالمعدولة ما لم يعتبر قيد زايد في المعدولة نفي
وهو الاجمال ح واما مجرد اعتبار القيد الزايد في المعدولة دون
السالبة المحمول فهو كاف في عدم تسميتها بها واجاب س عن قوله وان
اصطلح احد اى بانه لا مشاحة فيه الا انه لا نفي بالمقصود على ما ينبغي
ولا يقتضي صدق احديهما الا اى الموجبة السالبة المحمول حيث يكذب
الاخرى اى الموجبة المعدولة وهذا هو المقصود حتى يثبت المنافاة

قوله وتفارق المعدولة المشهورة السالبة
عند الكل اى كالعنها ومباينها في عدم
اقتضائها وجود الموضوع بخلاف الكنت
الا انهم ان تقارن في اقتضاء الوجود او
من حيث عدم اقتضائه فرق بين المفارقة
بما احدث معنا تامل

مع السالبة المحصلة شيئا من المفهومات الا المحصلة و
لا المعدولة ولا السالبة على ما اخذوها وسلم مغايرتها المعدولة
ليس شيئا من الاشياء اصلا اى لا محصلا ولا معدولا
ولا سالبا كما مر والمحمول الذى يعبر به اى المحمول السالب
على تقدير تسليم انه غير المحمول المعدول قوله لا محالة شئ غاية الامر انه
شئ لا وجودى كالمحمول المعدول او بعض المعانى المحصلة من الاعتباريات و
اللاشئ الذى هو المعدوم المطلق لا يكون شيئا اصلا لا عينيا
ولا ذهنيا كل موضوع للايجاب اى ما دام صادقا فالموجود فى
نفس الامر وانما اوجبنا ان يكون الموضوع فى القضايا
الايجابية اى الصادقة موجودا الا ان نفس قولنا غير عادل
تقتضى ذلك يعنى خصوصية المحمول لا مدخل لها فى هذا الاقتضاء بل الايجاب
وصدقه تقتضيه سواء كانت الخصوصية لا تقتضيه وتقع على الموجود
والمعدوم او لا تقع الا على الموجود ولو كان نفس غير عادل تقتضى وجود
الموضوع لكان اذا وقع فى القضية السالبة كان مقتضيا لوجود
الموضوع انتهى هذا خلف انتهى كلام الشيخ وحله ولا يخفى ان ما ذكره
بقوله او لا تقع الا على الموجود بمجرد فرض لا حقيقة له اصلا والا فيلزم
ان الخصوصية التى لا تقع الا على الموجود بل ذلك ليس الا الايجاب
فهذا هو ان المقتضى بالحقيقة هو الايجاب وصدقه او ليس
الايجاب فقط بل على التقديرين لا تقع الا على الموجود فيرد انه

[illegible]

لايتصور

يتصور خصوصية ما يكون صدقها ايجابا وسلبا لا يكون ولا تقع الا على
الموجود والحق ان المساواة اى يعنى مع ان الحق ان السالبة
لا تقتضى وجود الموضوع والموضوع والموجبة اى الموجبة كانت تقتضيه عامة
الامر ان مقتضى الموجبة يتحقق فى نفس الامر فى جميع الموضوعات و
ان لم يكن هذا المقتضى وهو وجود الموضوع مقتضى السالبة لانها ليست
من حيث المفهوم وبحسب الاحتمال العقلى اعم من الموجبة السالبة المحمول
ومساوية لها فى الواقع اذ وجود جميع الموضوعات حاصل هناك كما
هو مقتضى البرهان على ما رآه الشيخ ولذلك قال ولا يدل ذلك على شيئا ان
من الايجاب لا يستدعى وجود الموضوع نعم يدل على المساواة والحيثية
المفهوم ولذلك ان مجرد صدق مفهوم السالبة لا تقتضى وجود الموضوع
فلو كان موجبة ما مساوية لها بحسب المفهوم فلم يكن مجرد صدقها ايضا
مقتضيا له وقد اشار الى ذلك كلام بقوله الشيخ وبيان ذلك اى قوله
بحكم ايجابى صادق اى مثل انه معلوم لله تعالى ازلا وابدا ومغاير لما سواه
وبعيد ونسبة كل مفهوم اى واحد من النسب الاربع الى غير ذلك
بالبيان المفصل آنفا اى يعنى اذا صدق سلب ب عن ج فيصدق على
ج انه مسلوب عنه ب اى ولا يتوجه عليه عند وجود الموضوع ما مرت
الاشارة اليه وهو وجه الحل فيتذكر بل على ان الوجود الذى
تقتضيه اى يدل على ان الوجود الذى اقتضاه هذا الايجاب حاصل غير
مقصود لانه الوجود فى نفس الامر وجميع المفهومات موجودة فيها كما مر

وجهين احدهما ان يرسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها
وليس بتصور او لا مستلزم له والثاني ان يرسم فيها اشباحها وصورها
وهذا التصور لها انتهى وظاهر ان ارتسام جزئيات العلم ايضا كارتسام ماهيتها
في ضمنها ارتسام بذاتها لا بصورها اقول هذا الذي حرره صاحب
هذا الجواب ونقلنا عباراته قد ذكره بعض من الافاضل ايضا كالشارح
وغيره قال العلم لا يحد لانه ضروري التصور كما قال اولا لان غير العلم انما يعلم
حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور وحصول الدليل ان العلم
معلوم وليس ذلك بالتعريف فالادراك كان بالضرورة وملخص
الجواب الثاني الذي توقف تصور غير العلم عليه هو حصول العلم بغيره
فردا جزئيا متعلقا بالغير وماهية كلية في ضمنه لا لصورته اعني تصور
العلم لا جزئيا ولا كليا قال ثانيا كل احد يعلم وجوده ضرورة
واجاب بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره قال
السيد المحقق علم كل احد بانه موجود معلم بالضرورة وهذا علم خاص
وهو مسبوق بالعلم المطلق والسابق على الضروري من العلم المطلق
ضروري والجواب ان الضروري حصول العلم له وهو غير تصور
العلم الذي هو المتنازع فيه وذلك لانه لا يلزم من حصول امر تصوره
حتى يستتبع تصوره حصوله ولا تقدم تصوره حتى يكون تصوره مشروطا
بحصوله واذا كان كذلك جاز الانفكاك مطلقا فبتقدير انفكاك فلا
يلزم من كون احدهما ضروريا كون الاخر كذلك قال المحقق الشريف

لا يعلم الا به فلو علم العلم بغيره كان
دورا واجاب بانا لو توقف
م

[illegible]

[illegible]

بقوله اذ مامن مفهوم الخ   وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة الخ
نفي المساواة في نفس الامر لا بمجرد المفهوم ليتحقق مقتضى الايجاب اعني وجود
الموضوع عند تحقق السلب وان لم يكن مقتضاه واما المساواة بمجرد
المفهوم فليست واقعة بينهما   مع انه يحكم الذهن ان الاستثناء
في الاحكام العقلية التي اقتضاها البديهة بحكم لا يرتفع بمرح العقل
تحقق القضية الحقيقية في القضية المذكورة وفي مسئلة المجهول المطلق
كان يقال كل مجهول مطلقا دائما ممتنع الحكم عليه دائما مرجوع الى ما فيه
في حاشية المطالع وللسيد السند قدس سره في هذا الجواب اعتراض هو
ان كون القضية المذكورة تصدق حقيقية ممنوع قال فانهم اعتبروا
في القضية الحقيقية امكان وجود موضوعها اذ لولا ذلك لما صدقت
الحقيقية الكلية كما فصلناه في موضعه ولا شك ان افراد اللاشيء ممتنع الوجود
انتهى ولو استند ذلك الى اعتبار امكان اتصاف الافراد بالوصف
العنواني مع اشتماله بهنا لكان اظهر واولى قوله كما قرره صاحب
هذا الجواب في العلم الخ قال السيد الشريف في حاشية المطالع ومحشيه
تقسيم العلوم الى نظرية غير آلية وعملية آلية العلوم قد يوجد في الذهن
هو انها وقد يوجد تصورها ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود
الذهني الى الخارجي وقال ايضا في هذا الكتاب العلم قد يحصل بنفسه
كما اذا تعقلت علما مخصوصا وقد يحصل بصورته كما اذا تصورته
قبل التعقل وقال ايضا في هذا الكتاب ارتسام ماهية العلم في النفس على

[illegible]

بلغ

الشيخ على قوله وهو غير تصور العلم فان قيل العلم في كيفيات النفس محصول في
النفس لصورة قلنا تصور الشئ وجوده في النفس وجودا
غير متأصل بمعنى ان يرتسم في النفس مثال مطابق له وحصول
العلم بالشئ في النفس وجوده فيها وجودا متأصلا كالكرم و
والبخل والايمان والكفر وهذا يوجب الاتصاف لا التصور
والاول بالعكس فالكافر يتصور الايمان ولا يتصف به ويتصف
بالكفر ولا يتصوره انتهى فان قيل قد تقرر ان حصول الصفة
مثل العلم في النفس عين العلم الحضوري بها قلت نعم ولكن الكلام
في العلم الارتسامي وهو معنى غير سابقا ولاحقا كما نبه قال
الاستاذ سيئ في حاشية الحاشية يتضح بهذا المنع ان الزوجية
ينتزعها الذهن عن الاربعة مثلا فاذا احصل الاربعة في الذهن
وانتزع منها الزوجية فلا وجه لثبوت في الذهن للنفس بمعنى
انها بحيث خصوص وجودها الذهني حاصلة فيها قائمة بها ولها
ثبوت في الذهني ايضا للاربعة بمعنى انها في الذهن منتزع عن الاربعة
ومنشأ الاتصاف بها هو الثبوت الثاني لا الاول فليتدبر
انتهى اقول بعبارة اوفى للزوجية حال كونها بنفسها
ثابتة في الذهن للاربعة مثلا ثبوت فهذا ثبوت ذهني
في نفس الامر بحذاء الوجود العيني للموجودات الخارجية و
مقتضى لاتصاف الاربعة بها واذا احصلت تصورها في الذهن هي

سواء اعتبر عن الاربعة ام لا فهي بذاتها ليست قائمة بالذهن
وانما القائم به هو صورتها وهذا لا يقتضي اتصاف المحل اي الذهن
بها بل بصورتها لان الاتصاف بها من شان وجودها الاول
الذي بحذاء العيني اي الانتزاعي لا الثاني الذي هو وجود ذهني
صرف لانه بالصورة لا بنفس الذات وثبوت الشئ بحسب
الذات مناط الاتصاف به وثبوته بالصورة مناط
الاتصاف بالعلم به وعند اتضاح هذا المعنى بامثال هذه العبارة
يتضح ان مادة الشبهة منحسمة بالجواب المذكور بلا حاجة الى
تحقيق التام في ذلك وانما الحاجة اليه في دفع الاشكال القوي
وهذا التحقيق افاده العلامة الرازي في رسالة في تحقيق
الكلي والجزئي ونقله سيد المحققين السيد الشريف في حاشية
المطالع واعترض عليه بانه مبني على ان المرتسم في العقل من
الاشياء ليس ماهياتها بل صورها واشباحها المخالفة في
الحقيقة لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشئ اذ يلزم ان
لا يكون للاشياء وجود ذهني الا بتاويل مجازي مع ان
الدلائل لو تمت لدلت على ان الاشياء بماهياتها موجودة
بوجود ذهني ظلي كما ذهب اليه المحققون انتهى كلامه في حاشية
المطالع واقول فيه نظر بين لانه انما يلزم ذلك على القائلين
بالشبح والمثال لا على من جمع منه نظر تحقيقاته بكونه كيفا ذهنيا

وبين حصول الماهيات بانفسها بلا الهويات بذواتها في
الاذهان لا بطريق القيام لكونه حصولا منفكا عن القيام كحصول
الاشياء في الاعيان بانفسها وفي عدم توجه ما ذكره على
هولاء المحاسبين بين الامرين القايلين بتحقق صورتين احديهما
صورة حاصلة في الاذهان قايمة بها من العلم حقيقة والاخرى
حاصلة فيها بنفسها منفكة عن القيام بها وهو المعلوم ولعمري
ان هذا الامر غريب لم يتفق على قط ثم اول المذاهب في الوجود
الذهني اربعة الشبح والمثال وحصول الحقايق بطريق القيام بالانقلاب
وبعدمه والجمع بين الشبح والمثال القايم بالاذهان ان المراد فيها
وبين حصول الحقايق لا بالقيام بالانقلاب ولا بعدمه والاول
مذهب اكثر دهماء الفلاسفة والثاني مذهب السيد السند س ذاهبا
الى انه راى جمهور المحققين من الحكماء الاقدمين والاخرين والثالث
هو الظاهر انه مذهب الشيخ وتابعيه واختاره السيد المحقق الشريف
وتبعه الاستاد المحقق س والرابع مذهب جلال الملة والدين
واختاره الشارح الجليل ومن العجب اشتهاره مع التصريح بهذا المذهب
واختصاصه به ثم انه اشتهر بين القوم ان القول بالشبح والمثال
والقول بحصول الاشياء بانفسها مذهبان مستندان
الى الفلاسفة وراى السيد السند س انه ليس ههنا اختلاف
في الحقيقة والمذهب واحد هو حصول الاشياء وحقايقها الا ان

[illegible]

[illegible]

بعضهم

بعضهم عبر عنها بالصور والصورة قد يكون بمعنى الشبح والمثال
فتوهم بعضهم ان ههنا مذهبين وليس كذلك ويؤيد ذلك ما ذكره
السيد الشريف في حاشيته حكمة العين من انه بحسب الوجود الخارجي
يسمى باسم العين وبحسب الوجود الذهني يسمى باسم الصورة ثم الذي
صرح به السيد السند س واستقر عليه اولا واخرا في جميع المقامات
مذهب لا يخلو عن اشكال مرآى عليه نوع من التكالف والثاني
والذي ينسب الى الشيخ وتابعيه واختاره الاستاد س مذهب
غريب لا يعقل ولا يتصور كما هو عليه وكيف يتصور مع بقاء الحقايق
الجوهرية على انفسها بمهياتها وهوياتها قيامها بالاذهان والقول
بالشبح والمثال مع انه مستحدث كما اشار اليه المحقق الخفري على
انه خلاف التحقيق وعند ذلك يتعين المذهب الرابع وينحل الاشكالات
وسيجي لذلك زيادة بسط وتفصيل **قوله** فما ذكره لا يصلح توجيها
لكلامهم اه ان اريد انه لا يصلح توجيها للكلام المشهور انتسابه
الى الشيخ الرئيس وتابعيه ذلك مم وليس غرض الشارح توجيه
كلامه حتى يعترض عليه بذلك وان اريد انه لا يصلح توجيها لكلام
الاقدمين وبعض من المتاخرين في اثبات الوجود الذهني فغير
مم والسند ظ وبالجملة غرض الشارح تحقيق المقام بحيث تنحسم مادة
الشبهة التي القاها المتكلمون عن الوجهين وتندفع الاشكالات الموردة
الذي حرره الشارح لا توجيه كلام الشيخ الرئيس ومتبعيه **قال**

جمع بين المتنافيين

[illegible]

[illegible]

تاويل
الشايع اذ المراد بالجوهر ماهيته اذا وجدت الخ لا يخفى ان هذا
انما يلزم ارتكابه على فرض حصر الصور الجوهرية فيما قامت بالاذهان
اما من لم يحصرها فيها فله ان يقول بصور جوهرية حاصلة فيها منفكة عن
القيام بها بالمرة فلا يلزمه ذلك فكان فيما ذكره نوع من الخلط
هذا ما خطر بالبال وقد يوجد في بعض النسخ ههنا حاشية محصلها
هذا الكلام قال على قوله اذ المراد بالجوهر الخ على ما حققه من ان ذلك
ليس قائما بالنفس لا حاجة الى قوله اذا وجدت في الخارج فانه
حال كونه موجودا في الذهن ايضا ليس في موضوع ضرورة ان
المراد بالموضوع في التعريف موضوعه وهو ليس موجودا في موضوعه بناء
على ما حققه لان النفس ليس موضوعا له عنده لانه ليس قائما به كما
صرح به   لم لا يجوز ان يكون عدم اياه كما مر اختلفوا في
انه اذا تحقق علمنا بالاشياء فهل يحصل فينا صورة هذه الاشياء
ام لا ارتسم شيء في ذهننا اصلا وانما يحصل انكشاف بمجرد اضافة
بيننا وبين الاشياء المعلومة والى الاول ذهب الفلاسفة والى
هذا ذهب جمهور المتكلمين من الاقدمين النافين للوجود الذهني
وهذا النزاع حقيقي وابطل الفلاسفة ما رآه المتكلمون بان التعلق
بين العاقل والمعدوم الصرف محال بديهة ثم بعد اثبات الصورة اختلفوا
في الاذهان تحقق امور ثلثة صورة مرتسمة حقيقية هي من باب الكيف
واتصاف النفس بهذه الصورة وهو من مقولة الانفعال وحصول

للصورة

للصورة فيها وهو من باب الاضافات فاختلفوا اختلافا
لفظيا في ان العلم اي شيء من الامور الثلثة المذكورة واختار
الجمهور انه نفس الصورة ولذلك فسروه بالصورة الحاصلة من الشيء
عند العقل وفي حاشية المطالع انه المذهب المنصور فعلى هذا توهم
ما افاده السيد السند قدس سره من ان حصول العلم كيفا وعده من المقولة
ليس على سبيل المسامحة والتشبيه بل على سبيل التحقيق ولهذا
اختار قدس سره انقلاب المعقولات في الحقائق على الاطلاق الى
الكيف النفساني الذي هو الصورة المرتسمة في النفس وهذا
على طريقة القول بالشبح والمثال متصور على طريقة القول بحصول
الاشياء بانفسها وحقائقها في الاذهان مع قيامها بها فبعيد عن
اذهاننا والجمع بين حصول الحقائق بانفسها وبين انقلابها الى الكيف
ايضا بعيد عن تصورات امثالنا القاصرين فقد اتضح ان المذاهب في
الوجود الذهني وفي العلم على طريقة الحكماء اربعة احدها القول
بالشبح والمثال ورابعها مختار السيد على ما وقع في كتب المحققين و
اتفق الجمهور وهم المحققون على تزييف الاول كما هو المشهور و
اما الثاني والثالث فقد اعترض عليهما المعلمان الدوراني فتعين
القول بالجمع بين الصورة القائمة والصورة الحاصلة وهذا هو الذي
عليه   ثم اذا ذكر توضيح ان المنقسم الى الواجب والممكن على ما
سبق هو الموجود في الخارج والموجود الممكن ينقسم الى الجوهر والعرض و

لاتصاف العلم بصفات الصورة
من المطابقة واللامطابقة مثلا
منه

وامام

51

والعرض الى المقولات التسع فكل ما كان مندرجا في هذه
المقولات يكون موجودا في الخارج فعلى هذا يلزم ان يكون الكم
المنفصل الذي هو نفس العدد موجودا خارجيا مع انه على
ما صرح به نفس الكثرة والكثرة كالوحدة من الاعتبارات على
ما صرح به المحشي في متن الكتاب فهذا ايماء الى المسامحة فيجوز
ان يكون عد الصورة الذهنية كيفا من المسامحة لانها ليست كيفا
حقيقة بل هي نفس مقولة المعلوم على ما صرح به من ان العلم النفسي المعلوم
وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار والمغايرة بين
العلم والمعلوم بالذات ليس الا على القول بالشبح والمثال او على الجمع بين
الامرين حسبما تجده بعد ما قال السيد السند قدس سره بعد الاعتراض
المذكور واما ما اورده من النظر او التنظير فمبني على ما توهم بعضهم من
ان المقولات العشر مخصوصة بالامور العينية وليس كذلك اولى
ما افاده قدس سره لا يحسم مادة الاشكال لانا سلمنا عدم تخصيص
المقسم بالموجود العيني بل التزمنا ما هو الحق من ان المقسم هو الموجود
في نفس الامر اعم من ان يكون عينيا او ذهنيا ولهذا جاز جعل
الصورة العلمية التي هي من اقسام الموجودات ذهنية باتفاق كثير
من المحققين ومنهم سند المحققين والنحرير العلامة قدس سره من عداد
احدى المقولات العشر الا ان الاعتبارات خارجة عن المقو
لا سيما على مذهب السيد السند قدس سره ويلزم خروجها عن الاقسام

على اطلاقها

على اطلاقها فكيف صح جعل العدد وهو عين الكثرة الاعتبارية
من مقولة الكم المندرجة في الموجود بحسب نفس الامر المقابل للاعتباري
وقد اشكل على ان الكثرة مع كونها اعتبارية محضة كيف تختص
بلوازم وآثار وخواص وتبعات في نفس الامر على ما بينوه في علم الحساب
فلا بد من اثباته بالدليل الى اقول قدم الاشارة اليه
محصله ان مذهب الاستاد قدس سره قد اعترض عليه السيد السند قدس سره
وبالغ في تزييفه ومختاره قدس سره قد اعترض عليه الاستاد المحقق في
ذلك واتفقا على بطلان الشبح والمثال فتعين هذا الاعتراض
المحذورات واي دليل اتم من ذلك قال المص وليس الوجود
معنى يحصل الى اقول هذا معنى ذكره المص في عدة مواضع من هذا
الكتاب فمنها ما ذكره سابقا بقوله وقيامه بالماهية من حيث هي
في مادة التصور ومنها ما ذكره لاحقا بقوله والوجود من المحمولات
العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه وخلاصة الكل ان الوجود
معنى انتزاعي اعتباري ليس بامر حقيقي متحقق في نفس الامر ولا في الخارج
انه على هذا التقدير كان الانسب ان يقال فلا يزايد ولا اشتداد
اذ هو لا حاجة الى دليل آخر يتوجه عليه الاعتراض على زعم الشارح
منظور فيه لانه بنى الكلام فيه على ان تقوم الماهية بالوجود وهذا
مخالف لما ادعى البداهة فيه وهو كون الوجود صفة انتزاعية عقلية
اعتبارية اذ هو تقوم الماهية به غير معقول اصلا وكون الماهية متقومة بالوجود

الحقيقي
ان [illegible]
الذي [illegible]
[illegible]
التقرير [illegible]
على الاعتبار منه

من انه يجوز ان الوجود الذي [illegible] من الامور
[illegible] الحقائق الموجودة الخارجية
[illegible]
[illegible] الموجودة الباقية [illegible]
وحصول الحقائق بالاشباح [illegible] الاذهان
[illegible]
التحرير منه

فيه
والذي نقله الشارح

52

كلام جار على السنة القوم وفي كثير من المواضع يلبنون مطالبهم على ذلك
مع المخالفة التي اشرنا اليها نعم لما كانت الحركة في المقولة تقتضي كون
تلك المقولة امرا متصفا متحققا في نفس الامر وان يكون لها افراد
حقيقية واقعة في نفس الامر ومن المعلوم ان الوجود على ما مهده اولا
ليس كذلك فلا يتصور الحركة فيها اصلا كما اشرنا اليه ثم ما اعترض به
الشيخ على الدليل الذي نقله غير وارد فان ملخص الدليل ان افراد
الدليل في الحركة لا بد ان لا يتقوم المتحرك بها اصلا لان افراد المقولة
في الحركة لكونها غير متناهية لا بد ان لا يكون الا بالقوة لا بالفعل فلا
يصح تقوم المتحرك بها والوجود ليس كذلك لان الماهية متقومة به
فالحركة لا يقع فيه كما ان الهيولى لا يتقوم بدون الصورة فالامر في
لا يتحرك فيها وان وقع الاشتغال الدفعي على طريق الكون والفساد
فيها واذا تقرر ذلك فاعتراض الشيخ اما محمول على المنع او على
النقض والاول غير وارد لاقامة الدليل على المقدمة الممنوعة
والثاني انما يتوجه لو كان تقوم الجسم بافراد الاين والكم او الكيف
او الوضع وليس كذلك على ما صرح به الشيخ في الشفاء وسيطه
الاستاد بل الاعراض متقومة بالموضوع لا الموضوع بالاعراض
نعم الاين مثلا من لوازم وجود الجسم فان اراد بكونه شرطا لوجوده
نحو ذلك فلا يوجب نقضا وان اراد ازيد من ذلك فممنوع لما
ظاهر انه ليس كذلك كما مر واما القياس على الصورة فانا نقول لو وقعت

القول

الحركة فيها وليس كذلك على ما صرح به الشيخ وسيطه قال الشيخ اما
الجوهر فان قولنا ان فيه حركة هو قول مجازي فان هذه المقولة لا يوجد
فيها الحركة وذلك لان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة
واذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها
الصرف كمال متوسط وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل
الاشتداد والتنقص وذلك لانها ان قبلت الاشتداد و
التنقص بقي نوعها او لا يبقى نوعها فان كان يبقى نوعها فما تغيرت
الصورة الجوهرية البتة بل انما تغير عارض للصورة فقط فيكون الذي
كان ناقصا واشتد قد عدم والجوهر لم يعدم فيكون هذا استحالة او غيرها
لا كونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد
قد جلب جوهرا اخر فيكون الاول قد بطل ويكون بين جوهر وجوهر
امكان انواع جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات وقد
علم ان الامر بخلاف هذا فالصورة الجوهرية اذن تبطل وتحدث
دفعة ومما كان هذا وصفه فلا يكون بين قوته وفعله واسطة هي
الحركة ونقول ايضا ان موضوع الصورة الجوهرية لا يتقوم بالفعل الا
بحصول الصورة كما علمت وهو في نفسه لا يوجد الاشياء الا بالقوة
والذات التي لم تتحصل بالفعل يستحيل ان تتحرك من شيء الى شيء
فان كانت الحركة الجوهرية موجودة فلما تتحرك موجود وذلك
المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا قائما

لم لا ان يكون لجوهره وهو في وسط الاشتداد والتنقص صح

٥٣٣

كان هو

بالفعل فانه هو الجوهر الذي كان قبل ان يصير متحركا فهو حاصل
موجود الى وقت حصول الجوهر الثاني بعينه ولم يتغير في جوهريته
لم صح
بل في احواله وان كان جوهرا غير الجوهر الذي عنه والذي اليه فيكون
قد فسد الجوهر اولا الى الجوهر الوسط وصير جوهرا ان بالفعل و
الكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرضنا الحركة منه فانه اما
ان يكون في تلك المدة كلها على طبيعة الجوهر المعين اولا
فيكون انتقل الى الثاني دفعة ويكون تلك المدة مطابقة لحركة
غير حركات نوعية الجوهر اذ كانت الانتقالات في الجوهر تقع
لا في مدة وزمان ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم
على حركة الاستحالة فذلك لان الموضوع ما هو فيه متشابهة في قوامها
الى وجود صورته بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت
نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين ان لم يحصلا
بالفعل الا بالفرض ولا كذلك في الاعراض التي تتوهم بين كيفيتين قبلها
عنها
فانها تستغني عنها في قوام الموضوع بالفعل قال ابن سينا في
كتابه المحصل الشفاء في بيان المقولات اعلم ان الجوهر لا يقبل
لكتاب صح
التزيد والتنقص كما عرفته وكل حركة ففيها ما يقبل التزيد والتنقص فلا
شيء من الحركات في الجوهر فكون الجوهر وفساده ليس بحركة بل هو
امر يكون دفعة وما يكون دفعة فلا يكون بين قوتها
الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط وذلك لان الجوهر ان كان

يقبل

يقبل الاشتداد والتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد
والتنقص او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية في حال
ذاتها صح
انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونا وان كان الجوهر لا يبقى
مع الاشتداد فكان الاشتداد قد جلب جوهرا الامكان لانواع
آخر وكذلك في كل آن يفرض للاشتداد
يحدث جوهر آخر ويكون ما بين جوهرين
جوهر صح
جواهر غير متناهية بالقوة وهذا محال في الجواهر وانما جاز مثل ذلك في السواد
حدوث انواع غير متناهية بالقوة حيث كان امر موجود بالفعل
اعني الجسم واما الجوهر الجسماني فلا يصح فيه هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل
حتى فرض في الجوهر حركة قال ابو البركات البغدادي الجوهر ان
لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع
الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر آخر فالجواهر التي ينتقل فيها
المتحرك عن نوع الى نوع او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد لا توجد
شيء منها في زمان والآن لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستواء
في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا بد في ان يكون بين
كل جوهرين متغايرين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منها موجودا
فيه او لا يكون والثاني يلزم تتالي الآنات وهو ممتنع والاول يلزم منه
منه صح
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو ممتنع اما الملازمة
فلان المتحرك اما جسم او مادته ولا وجود لهما مع زوال الصورة
الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من
المقولات اجيب بان بقاء الموضوع مع بقاء الكيف وسائر الاعراض

٥٤

جائز فلا يلزم من خلوه من تلك الكيفيات المتعاقبة مثلا اشتغال
المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة اشتغاله
قلنا ان المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا على
صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل
الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركا في الجوهر تحركها في الكيف
اجيب بان الجسم البسيط لا يتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة
والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء
فاذا الحركة في الجسم البسيط لا بد ان لا يكون حال تحركها متحصلة بالفعل
اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فاستحال ان يتحرك
في الصورة بالضرورة انتهى ومن جملة ما نقلناه يتحصل ان الحركة
انما يكون للمتحرك في مقولة لا يكون تقومه بافراد المقولة التي لا
يكون تلك الافراد الا غير متناهية وبالقوة في الحركة مطلقا
فلا يقع الحركة في الصورة ولا في الوجود على تقدير تسليم ان تقوم
الماهية بالوجود هذا ولا يخ اما ان يكون الوجود مقوما به
اولا مقوما به بل هو امر انتزاعي اعتباري فعلى الاول يمتنع الحركة
فيه بالدليل المذكور وعلى الثاني لا يتصور الحركة فيه اصلا اذ ليس
وعلى التقديرين يندفع اعتراض الشارح كما افاده الاستاد
وقوله قال الشيخ في الشفاء الخ كان متصور النقل ههنا قوله و
لا يلزم مثل هذا الخ قال الاستاد قدس سره من النفي انه يمكن ان

اي حلول م

يتصور م

ان يعرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة خلافا لما
لا يوجد شيء من تلك الافراد في الخارج وهو المطلوب او يكون بعضها
موجودا فيه دون بعض وهو مما لا يذهب اليه وهم او يكون جميعها موجودا
فيه وهو محال لاستلزامه المحذورين المذكورين اذ على هذا التقدير
لا يسع بين فردين منها فرد زماني لم يكن الافراد الممكنة الا بعض الافراد وكل الافراد
الزمانية موجودة بالفعل وهو خلاف المفروض مع انه على المدعى
وبالجملة سائر الامثلة واجزاء الغير المتناهية بين الحاصرين في سواء
اجتمعت الاحاد في الوجود او تعاقبت فان المبدا والمنتهى ينافي
اللاتناهي بداهة وكيف يتوهم ان الموجودات الخارجية المتعاقبة فيه
من مبدا معين الى منتهى معين متناهية انتهى نقل كلام بالمعنى وعلى هذا
فقوله في الحاشية القديمة الجسم لا يخ عن تلك الاعراض والتوسط
بينها يمكن فيه حمل التوسط على التوسط بين الاعراض والتوسط بين
مراتب القوة ومحوضة الفعل وقال السيد السند قدس سره كون المفروض
في القابل بالقوة عبارة عن عدم حصوله في القابل وان كان القابل
موجودا فلا يخ من ان يكون المقبول حاصلا فيه او ليس حاصلا فيه لامتناع
الخلو عن النقيضين فاذا لم يكن حاصلا فيه وجب ان يصدق انه غير حاصل
فيه لان الموجبة المعدولة المحمول لازمة للسالبة البسيطة عند وجود
الموضوع فخلو المتحرك عن حقيقة تلك الافراد وفعليتها ممتنع والتفصيل
عدم خلو الجسم عن الكم والكيف والوضع والحيز وان كان حال الحركة

قوله [illegible] كون الامور [illegible] بين الفردين [illegible] بالفعل [illegible] الموجودة [illegible]

كانه قيل لانه لا فرق بين ان يجتمع الافراد الممكنة الا موجودة بالفعل او لو كان بين الفردين بينهما ازمنة او زمان لي ح

غيره

قوله [illegible] ان المقبول [illegible] ح [illegible]

معلوم بالضرورة وما يقال في اثبات خلوه عنهما مصادم للبديهة
غير مستحق للجواب انتهى اقول هذا مبحث مشكل فان البديهة تحكم بخلاف ما
حكم به السيد السند قدس سره واما القواعد الفلسفية والبراهين الحكمية
فمقتضية لما قاله الاستاذ على وفق ما صرح به الشيخ الرئيس وكثير من
الحكماء كما نقلت عباراتهم والمنازعة بينها بين النحريرين قد طالت
فعليك بالمراجعة الى الحواشي والتامل الصادق وبالله التوفيق
قوله وغير جوهران اي يصيران جوهرين بالفعل الا بالوهم متميزا
كل منهما عن الاخر لان الجوهر المتقوم لا يكون الا كذلك ثم الجوهر الثاني
الذي فرض كونه بالفعل ليس ابتداء والا يلزم تتالي الآنات بل هو جوهر
مستمر غير قار الذات على النحو المذكور وسيتضح الكلام الى جزئه الذي
لا يكون ابتداء زمانيا لان جزء المتقدر لا يكون متقدرا او الكلام
فيه وفي جزئه كالكلام في الجملة فيلزم القوة التي بها في محل المتحرك
اعني الهيولى في تمام المسافة بين الذي منه والذي اليه والا يلزم
المحالان المذكوران ولا كذلك حال الاعراض وملخص الكلام ان
الحركة تقتضي كون افراد المقولة غير متناهية وهذه انما يكون بالقوة
لا بالفعل المحض بناء على ما مر الى الدليل وكون افراد المقولة بالقوة
جائز فيما لا يكون يتقوم المتحرك بها كما في الاعراض واما الجوهر الذي
هو مقوم للهيولى اعني الصورة والحركة في الجوهر انما يتصور فيهما فلا
يتصور ان يكون في اثناء الحركة بالقوة والا يلزم كون المحل الغير

المتقدر

وهو الهيولى بالقوة بل في قوام الموضوع بالفعل فلا ينافي كون
الاعراض بالعرض وبالقوة كون الموضوع الواحد وفيه اشارة الى
منع المقدمة قال في الحاشية اشارة الى انه لا نعرف المعدوم
حيث انه معدوم ففيه ما فيه وفي الحاشية وهو ان مراده
ان لا ضد له في نفس الامر لانه لا يتصور له ضد وذلك حاصل بانه
لا يصدق ضده على شيء ما وفي بعض النسخ بدل قوله في نفس الامر
بقوله بالفعل مثل ما على الاول وهو ان تعالى بعد ما ذكر
هذا لا يقتضي ان لا يكون له مثل لا يكون عارضا لشيء وهو مثل الا
الذي اشير اليه في الحاشية وهو ان المراد لا مثل له في نفس الامر و
بالفعل لانه لا يتصور له مثل وذلك حاصل بان لا يصدق مثله على
شيء اصلا قال السيد السند قدس سره لك ان تستدل على نفي المماثل
بل الوجود بانه لو كان له مثل لكان له محل كما كان للوجود بناء على
ان حكم الامثال واحد لكن ذلك ممتنع لان المحل موجود فلو صار
ذلك محلا لمثله لزم اجتماع المثلين وانه محال انتهى وفيه ما في
الحاشية اقول بعد التنزل عن المنع الى قال السيد السند قدس سره
التعدد المذكور هو عدم القوة المدركة وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون
ثبوته في القوة المدركة بالكنه وما قيل من ان المحال جاز ان يستلزم
محالا اخر فذلك ليس كليا والا لما صدقت الشرطية عند عدم كذا و
وقال صادق وكاذب وما قرره في الزمان هو انه لا يمتنع عن

قوله صح
بالفعل متحركا فيها بخلاف كون الجواهر
المتقومة بالفعل صح

الوهم وان كان فرض انتفاعه يكون ثانيا وان هذا فى ذاك
المراد بالخارج ههنا اى ههنا حاشية انت خبير بانه لا يجرى لمنافاته بانه
يلزم ان الكواذب صادقة لكون تلك النسبة الكاذبة الموجودة فى
ذهن زيد مثلا مطابقة لتلك النسبة الموجودة فى ذهن عمرو شاركه فى
الاعتقاد واذا اعترض ههنا بمنع لزوم كونها موجودة فى الخارج استند
بان الخارج ليس مقابلا للذهن بل فى مقابلة هذا المدرك الخاص ولا يلزم
من ذلك ان يكون مطابقة كل خارج عن هذا المدرك صدقا بل المراد الخارج
عن شعور المدرك مع تقيد بخروج الذهن المتشعر بالكواذب مثل المدارك العالم
او المدارك التى لم تحصل بسوء الاستعداد وقابل الشئ ولا يذهب عليك ان
هذا الذى ذكره احد معانى نفس الامر كما صرح الفضلاء وهذا الكتاب وفى
كل موضع تقع التشخيص عليه ان شاء الله تعالى هذا الكلام فى قبل ان
تعالى سره اى ههنا موقوف بين المسائل المذكورين فى الحاشية ويمكن ان
يجرى فيه من معنى الصدق والصحة فانه اذا كان صحة الحكم عبارة عن مطابقته لما فى
نفس الامر بهذا المعنى فهو لا يتصور الا به بخلاف المسائل فانه يمكن ان
يتصور الذات المشار اليه ما مثلا لا بعنوان الجوهر المجرد بل بنفس ذاته
وهو الذى يتصوره كل احد ويشير اليه ما فانه الامر انه يكون فى نفس الامر
جوهرا مجردا بعد تمام البرهان ولو لم يتم لم يثبت ذلك كما ذكره المتكلمون
وعلى هذا القياس حال الزمان ومقدار الحركة والسر فى هذا الفرق ان
الصدق والصحة من المفهومات الاصطلاحية التى لا يتصور الا بها

بخلاف

بخلاف الذات المشار اليه والزمان فانهما من الامور الحقيقية التى لها
وجوده وذوات ويمكن تصور الذوات اما بنفس الذات او
بسائر الموجودات اى وجه كان فتامل والجواب انه لا محذور فيه
وذلك لان مقتضى الضرورة او البرهان من حيث هو كذلك ليس نسبته
حكمية داخلة فى الكلام بل هى نسبة خارجة عنه فاذن لا محذور فى ان
لا تكون لها مطابق وان سماه كذلك فى تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء
والحاصل ان النسبة الخبرية من حيث انها نسبة خبرية يشتمل عليها الكلام
لها خارج هو مقتضى الضرورة او البرهان من حيث انها كذلك ومن حيث انها
كذلك وان لم يكن لها مطابق الا انها من حيث انها كذلك ليست نسبة خبرية يشتمل
عليها الكلام بل هى نفس الخارج فلا يخفى على الاريب بعد ما سبق
الاشارة اليه ما قاله انما هو ان المراد بالخارج ههنا الخارج عن شعور المدارك
على الوجه الذى فصله فى حاشية الحاشية والغرض ههنا ان يذكر الجامع
بمعنى الخارج حيث قال ان المراد بالخارج اى ان يوجد فى الذهن او
فى الخارج امر بسبب كونه للامر هو الموضوع وهذا المعنى يفهم مما قاله السيد
الشريف حيث قال المراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا فى
نفسه او ليس كذا اى فى حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك
المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن او الشئ وبالنفس الذات
انتهى وقد صرح الاستاد السيد فى حواشيه بان نفس الامر هو الموضوع
نفسه محصل ما فصله هناك ان الموضوع فى كل قضية يكون له فى نفسه

الوجود الواقعي حال عن الاحوال فان الحكم طابقه كان مطابقا لنفس الامر
وهو نفس الامر والا فلا وقال السيد السند قدس سره في بعض الحواشي المتعلقة
بقول الشارح واذا حكم الذهن على الامور الخارجية عليها وجب المطابقة في
صحيح والا فلا ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر بعد الغفلة عن
نفس الامر هو حال الموضوع في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظتها واعتبار
سواء كانت في الذهن او في الخارج لا الحال التي اعتبر الذهن حصولها له
قال وبذلك يندفع ما سماه الشارح اشكالا قويا وقال قدس سره في
حاشية اخرى حيث قال الشارح وههنا اشكال قوي قد عرفت اندفاعه
بان المراد من نفس الامر هو حال الموضوع في نفسه مع قطع النظر عن
الملاحظة والاعتبار سواء كانت في الذهن او في الخارج لا الحال التي
اعتبر الذهن حصولها قال ولا يخفى ملائمة هذا التفسير لما ذكره الشارح
بقوله والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اي
اقول ما وقع في عبارة الشارح وهو ما صححه السيد الشريف يشتمل على امرين
حال الموضوع ونفس الموضوع والسيد السند قال ان الحال
والاستاد الاعتبار نفس الامر للموضوع ثم السيد السند قدس سره قد
واقعه ايضا في اعتبار الموضوع وجعله نفس الامر في موضع من الحاشية
وذلك انه قال فيما اورده في رسالة المحقق الدواني في اثبات العقل
جعل ما ارتسم فيه نفس الامر بعد ان قال كذا وكذا انه الغاية في وضع
القضايا ان كان موجودا او متحدا مع المحمول ازلا وابدا صدق الحكم ازلا

وابدا ويكون مطابقه الموضوع المذكور وان لم يكن موجودا كذلك
لم يصدق الحكم ازلا وابدا صدقه يكون مقصورا في حال وجود الموضوع
بالشرط المذكور فاذن لا يلزم ان يكون مطابق الحكم ما يكون له وجود مجرد
بل مطابقه الموضوع المتحد مع المحمول في جميع الصور وهو المعني بنفس الامر
انتهى ما قال وقوله وهذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج اشارة الى
رد اعتراض الشارح حيث قال يلزم بناء على كون النسبة خارجية ان
يكون الممتنع ما ثابتا في الخارج ولا ينفع الوجود الذهني فيه وذلك لانه
لا يلزم كون النسبة خارجية على ما حققه حتى يلزم ذلك ولا يخفى انه لو اسقط
لفظ الوجود دون قوله وذلك لا يقتضي كون النسبة خارجية لكان اصوب
اذ الشارح لم يدع وجود النسبة في الخارج بل انما ادعى لزوم كون النسبة
خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها على ما حققه
والاشكال القوي كما ذكره الشارح هو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون
مغايرا لما في الاذهان من النسبة الحكمية لان ما في الاذهان من النسبة الحكمية
نعتبر مطابقتها لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون
مغايرا للمطابق وقال قد اشرنا اليه فيما سلف وقال الفاضل
المحشي قد اشرنا الى دفعه فيما سبق ونقول ههنا فوائد المطابق
يجب ان يكون مغايرا للمطابق ان اراد المغايرة بالذات
فمم وان اراد المطلق المغايرة ان نعم ولو بالاعتبار فمسلم لكن لا يلزم
منه ان يكون الموجود في نفس الامر مغايرا للوجود الذهني بالذات

٥٨

بل نقول ان النسبة الموجودة في الذهن مطابقة لنفسها من حيث هي موجودة
في نفسها وان كان تحقق وجودها في نفسها بوجودها في الذهن فانها
من حيث وجودها في الذهن مغايرة لها من حيث وجودها في نفسها و
تفصيله ان النسبة اذا وجدت في الذهن كان لها وجود ذهني سواء كان
ذلك باختراع العقل وتعمله كما في الحكم بزوجية الثلثة مثلا او بدون
اختراعه كما في الصوادق فاذا كان تحققه بمحض الاختراع والتعمل لم
يكن موجودا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن ذلك الاختراع واذا
كان تحققه لا بمحض الاختراع والتعمل بل كان منتزعا عن امر من شانه
ان ينتزع منه ذلك كان موجودا مع قطع النظر عنه وان كان وجوده
في الذهن الا انه موجود فيه بلا تعمل والاعتبار والذي هو مطلق وجوده
في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن على الوجه المذكور
الا ان امر آخر وهو عدم صلاحيته للوجود الخارجي اقتضى ان يكون
ذلك الوجود في الذهن فالنسبة في الصوادق مطابقة لها من حيث
انها موجودة في نفسها حتى لو كانت موجودة في الخارج لكانت
مطابقة لها بلا خلاف في الكواذب اذ ليس لها الوجود في نفسها
اي الوجود في نفسها اي الوجود بلا تعمل والاختراع اصلا لا في
الخارج ولا في الذهن انتهى ثم اشار الى دفع اعتراض آخر للشارح
ذكر بعد الاشكال القوي بهذا الجواب اقول الذي سنح لي
ان محصل هذا الجواب رجع ومآله الى ما حققه بعض المحققين من ان نفس الامر

هو مقتضى

هو مقتضى الضرورة او البرهان من حيث هي كذلك بل هو بعينه
ثم اقول فقد اتضح من كلام الشارح والحواشي ان نفس الامر غير الخارج
من مشاعر المدرك وان كان في شعور آخر من المشاعر والآلات المدركة
بشرط سلامة الاستعداد ونفي الموضوع وحال الموضوع والفعل
والانفعال مقتضى الضرورة والبرهان بناء على ان المنقول الفعال
على التفصيل هو هذا الامر حقيقة ثم اقول يمكن دفع الاشكال القوي
وتحقيق نفس الامر بما حققه السيد الشريف في حاشية المطالع من
اثبات نحو من الوجود الذهني هو صورة في العلم وهو انه قد يوجد
في الذهن نفسه وقد يوجد هناك بصورته وقد نقلنا عبارات
كتابه المذكور وغيره في مبحث الوجود الذهني قال والاول عين
الوجود الخارجي مع كونه وجودا ذهنيا والثاني ظل انه وجود ذهني
صرف ويجري مثل ذلك في المفهومات الاعتبارية من لوازم الماهيات
وصفات المعدومات كالزوجية والفردية والامتناع
اقول ويمكن ان يكون الاحكام الذهنية منوطا بالنحو الثاني
من الوجود الذهني والمطابقة مع ما في نفس الامر بالنحو الاول
منه وذلك بان نجعل نفس الامر هو النحو الاول الذي يكون اعتباره
في سائر المعاني فالمغايرة على هذا النحو المطابق بحسب الذات
لا بالاعتبار فهذا معنى سادس لنفس الامر   نحكم المقدمة
الثانية في آخر الحاشية هكذا وقعت العبارة في كثير من

59

النسخ حسبما رأيناه والصواب تبديل الثانية بالاولى وكأنه سهو وقع
من قلم الناسخ تقول لما افاده س ره في هذا الجواب بعد حمل الثبوت
بغيره مع امكان الحمل على الثبوت في نفسه كما ذكره كلام حق صحيح الا انه
لحرم باصعة في معنى الاتصاف في مواضع من هذه الحواشي ومنها ما سبق
وبيين ذلك انه اذا كان المذهب ان العمى ثابت لزيد في الخارج فيصدق
القضية الخارجية القائلة بان العمى ثابت في الخارج لزيد على ان يكون
الظرف ظرفا للنسبة لا للثبوت الذي هو المحمول ولا شك انه على التقدير
الثانية يلزم ان يكون العمى ثابتا وموجودا في الخارج وهذا مع عدم صحته مناف
للتحقيق الذي افاده س ره   اقول وحو شكل اثبات الوجود
الذهني ارفع هذه الحاشية اشكال فان قوله مع انا نعلم قطعا الى اما
ان يكون من تتمة الاعتراض واعتراض على حدة فيكون علاوة وعلى
التقديرين يستفاد منه مصادرة على المط ويمكن رفعها على التقدير
الثاني وبيان ذلك ان الش حصل المقدمة الثانية القائلة بان
ثبوت امر لامر تقتضي ثبوت المثبت له بما اذا كان الثبوت خارجيا
اعني ثبوت الاعراض او الصور لمحالها ويتوجه عليها انا نعلم صدق
بعض الصوادق لا في الخارج وذلك تقتضي نحوا من الثبوت
اعم من ان يكون وجودا ذهنيا في مراتب نفس الامر او غير ذلك وتخصيص
ماشئت والتخصيص في كلام الش ره غير صحيح هذا واما اشكال
اثبات الوجود الذهني فقط لانه لما بنى ذلك على المقدمة تم التعميم

فاذا

فاذا احضل احد المقدمتين فلم يثبت الوجود الذهني   فما هو جوابكم فهو
جوابنا اي اقول الذات لكونها ازلية عند المعتزلة ليس لهم ان يقولوا
اثر القدرة هو نفس الذات اذ الازلية تنافي المقدورية عندهم و
اما الحكماء والاشاعرة فلما لم يقولوا بازلية الذات فلهم ان يقولوا اثر
القدرة هو نفس الذات وقد صرح بذلك المحققون من الحكماء واختاره
الش في كتابه هذا ولمحصل الزام المعتزلة ان الذات لكونها ازلية عندهم لا
يصلح لكونها اثر القدرة عندهم والاتصاف لكونه نفيا محضا منتفيا صرفا
عندهم ايض لا يصلح لهذا ايض واما الوجود فهو لكونه اعتباريا صرفا ساقطا
عن درجة الاعتبار ولذلك لم يتعرض المص له في تقرير الالزام وعند هذا
فتقرر الزام المعتزلة والجواب الذي ذكره الش غير صالح لذلك لانا
نعلم بديهة ان المنفي المحض الذي لا ثبوت له اصلا بوجه من الوجوه لا يعقل
لكونه متعلقا للقدرة بل للتاثير اصلا على اي وجه كان لا نفيا ولا وجودا
ثم من المعلوم ان اثر الفاعل المختار بل الفاعل الموجد مطلقا لا بد
وان يكون موجودا في الخارج ولو سلم انه لا يلزم ذلك فلا شك انه
يلزم ان يكون متحققا ثابتا في نفس الامر ولم يكن منفيا محضا فالاتصاف
لا جل انه ليس اما عندهم بل لانه ليس موجودا في الخارج لا يصلح لوقوع
التاثير فيه وهذا ما يستفيد من كلام السيد السند س ره وسيجي تفصيله
تحقيقه في اجوبة المص شبهة منيوا الحيثيين نفى التاثير   فنقول والذي
لا محالة هذا انا ناظر الى ان تاثير الفاعل القادر لا يكون الا فيما يكون

في الذهن فقط وليس الاثر امرا موجودا في الخارج بل ليس الاثر امرا
ثابتا هناك ومشكل الا الاستاد سي ربعي بذلك واما نظرا الى التعرض
على هذا اعني انه يلزم الواقع ان يكون الاثر ثابتا بل موجودا في الخارج مع انه
يلزم على هذا كما سيشير ان لا يكون موجودا الا في الذهن فقط
انت تعلم ان هذا شبه اعترض على السيد السند بانه لو اراد المستدل
بسوية الامكان ان لا يكون السلب داخلا في مفهومه لم يثبت بذلك
الممكن في الاعيان على ما هو المدعى وصرح المص بقوله ولو اقتضى الثبوت
عينا اي فلما ان يريد به ثبوت الامكان في الغير ليلزم منه ثبوت الممكن
فيه فمنع المص ثبوته في الغير واسنده بان الامكان امر اعتباري
غير موجود في الاعيان قوله لان صفات المعدوم امر اي يمكن
بهذه العبارة ان الصفة اذا لم يكن صفة لموجود ويكون صفة للمعدوم
و هذا مبني على نفي الواسطة والحال والحق الحال في هذا المقام ومن ثبت
بعد فالاولى ان تعالى الى آخر اي الحاشية وفي حاشية
الحاشية هكذا وانما قلنا فالاولى لانه يمكن الايجاب بان الشيخ
صرح فيما سبق بان النسبة الاستعافية بين الشيء ونفسه جائز تصور
بل قد يصير سببا للتعقلات فكذلك فصل الكلام هاهنا بالنسبة التي هي
مورد الايجاب والسلب لكن لما كان الدليل الدال على امتناع
تصور النسبة بين الشيء ونفسه وهو ان النسبة لا تعقل الا بين المتغايرين
شاملا للاستعافية ايضا لم يلتفت اليه ورد اما الاولى في الجواب

ما ذكرناه والعجب الى انه استدرك هذا الكلام في الحاشية
حيث قال هذا في القضية المتعارفة ثم واما اذا اردت القضية الطبيعية
فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو كما يقال الجزئي ليس بجزئي وكانه غفل عن
كلام الاستاد سيشير اليه ولا يبعد ان الشيخ يعطي بذلك والحق
السيد السند والحق اتصاف الشيء بنقيضه ممتنع كما ان اتصافه
بالنقيض كذلك كيف لا ولو صح اتصاف الشيء بنقيضه لجاز ان يعتبر
مفهوم آخر ويحمل عليه نفسه ونقيضه ايضا ويلزم اتصافه بالنقيضين مثلا
اذا صدق على الجزئي انه لا جزئي كما هو عرض الجزئي فيصدق عليه انه
جزئي ولا جزئي هف انتهى اقول فيه تامل فتامل ما ذكره اي يعني
اتصاف ما ذكره الشيخ اشتقاقا ما يتصف بنقيضه مواطاة ولا يلزم منه اتصاف
الشيء بنقيضه اشتقاقا ولو لم يلزم من الاتصاف اشتقاقا تطبيق
بالنقيض مواطاة الاتصاف بالنقيض اشتقاقا للزم كون
الجسم المتحرك لا متحرك لاتصافه اشتقاقا بالكل وغيره مما ليس بحركة
اي ما هو حركة فالسواد يتصف بنقيض الحركة وهو اللاحركة لانه
غير الحركة فيلزم على هذا التقدير اتصاف المتحرك بنقيض الحركة اشتقاقا
وهذا اعني كون المتحرك لا متحركا هذا خلف وما لم يتبين ما ذكره الشارح الصحيح
اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا فالصواب ان يقول في بيان ذلك
بل واقع فان السواد مثلا ليس باسود الى آخر ما ذكره واعترض عليه
السيد السند بان ذلك اتصاف الشيء بما يكون نقيضه محمولا عليه

مواطاة متحد معه فالجسم لما كان ذا شكل والشكل لا حركة كان الجسم
لا محالة ذا حركة وقوله لا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك غير مسلم ولا يلزم
من ذلك كون الجسم المتحرك المتصف بالشكل الذي ليس بحركة
لا متحركا بل غاية الامر ان يكون والا حركة واين هذا او كون ذاك في
لو وجه كلام الاستاد س بالمنع والسند بادعاء ان قوله لا يلزم
مشوبه فلسلا السند س ان يعود ويدعي الجزم في المقدمة الممنوعة
ثم اعترض بان تحقق السواد هو لا سواد وانما يكون السواد متحققا
بنقيضه اشتقاقا ان لو صدق عليه انه ولا اسود ولا يلزم منه سلب
الاسود عنه وذلك غاية الامر ان يصدق عليه حقا انه ليس بذي سواد
والفرق بينهما واضح   الا سلط اي التكلف هو التمسك بالعام
بالموجود الماخوذ في المفهوم الحال سواء كان بلا واسطة كما
هو المتبادر او بواسطة فلا يلزم حق ان يم لم يجعلوا احدهما قايما بالآخر
تحقيقا للحالية   ثم ان تعالى اه يعني في جواب ما اورده
على الشارح حيث قالوا يمكن ان تعال اه   لانه مكابرة
اي المكابرة غير مسموعة وليس بمصر في الواقع   فالاظهر انه كان
اشارة الى تجويز حمل كلام الش على ذلك وكونه بعيدا الا ما لا يوع
عنه قال فالاظهر اي المراد بالذات ههنا ما يستعمل بالمفهوم منه
على هذا ما قال المحقق في قواعد العقايد هو العبادة كل ما يمكن
ان يتصور فان امكن تصوره لا مع غيره فهو ذات والا فهو صفة

مثلا

مثلا اذا قلنا موصوف بصفة بسيطة له صفة والشي هو الذات
وقولنا له صفة هو الصفة انتهى كما صرح به الشارح الاصفهاني
ههنا حاشية هكذا الاسود بمنزلة المعدوم والابيض بمنزلة الموجود
والبياض بمنزلة الحال   هذا الامر الشنيع اي يعني يقوم الحال
بالمعدوم بل يقوم اي يعني يقوم الحال بالمعدوم بل يقوم الموجود بالنقيض
قوله مستبعد جدا وفي بعض النسخ وان لم يبعد عنه بامثال ما ذكر
فان قلت اي من الخيالات والاوهام   بالمعدوم مطلقا اي
نفيا اي جزء كان وسواء كان المعدوم احد الاجزاء او جميعها
اي الوجود وغيره من المفهومات اي في بعض النسخ بهما
اضافه وهي قوله بحسب المفهوم وكانه اشارة الى ان السلب والعدم
بمعناه لا اتصاف الا الى الوجود حقيقة وان اضافا ظاهرا الى
غيره ولو ادي هذا المعنى بقولنا بحسب اللفظ لكان اظهر في افادة
هذا المعنى   ما ذكره في الوجود اظهر منه في العدم لقول اذ الظاهر
حدا في الوجود انه يمكن ان يتصور بدون ان يتصور غيره مطلقا
مبهما ومعينا فكيف صح اذا جعل الوجود من المعقولات الثانية
كما صرح به المص عليه ومن الجمهور ان يدعي الحصر الاستوائي في ان جميع
المعقولات الثانية انما يعقل عارضا لمعقول اخر بعروضه له
ونفس ذلك بهذا وكيف يقال انها انما يتصور بعد معقولات اول
في الدرجة الثانية تضاف هي اليها ويعروضها لها وكذا الكلام

العدم مع تسليم شهادة البديهة في صحة اطلاقه ايض على الوجه الذي
ذكره الش   الا يرى انه لا يصدق الاعمى على الجدار بهذا ق
ولكنه لا يصلح للسور لان عدم صدق الاعمى على الجدار لجواز ان يكون
لعدم الاستناد الى الموضوع القابل لا لاعتبار القابلية في مفهوم العمى
بخلاف السلب والايجاب فانه يتحقق للمفهومات في نفسها وما عتبار
القيد في الموضوع الغير القابل للايجاب   سلب باعتبار القيد
بل انما السلب لها باعتبارها في نفسها وبعدم اعتبار القيد
ولما عداها اي ويكون لما عداها   وباعتبار القيد اي مس
الى غير القابل وعدم ايضا اي مس الى القابل وفي بعض النسخ منها
اضافة وهي قوله ومنشا ذلك تصوره وان المعتبر في عدم الملكة
استعداد الموضوع في نوعه وليس كذلك بل الشرط فيه كون ذلك
الاستعداد معتبرا فيه حتى يكون معناه السلب بالفعل مع الثبوت بالقوة
كما مر انتهى والمراد بقوله استعداد الموضوع في نوعه عدم اخذ الاستعداد
واعتباره وتمه اي الرفع والسلب   على تقدير تسليم ذلك
الصدق اشاره الى عدم تسليم صدق سلب الوجود على السلب
كليا لما سدناه فيدفع هذا البحث اي الممهد اولا وهذا البحث ان
المقابل للوجود المطلق هو العدم المطلق بمعنى السلب المطلق
لا سلب الوجود مطلقا كما ذهب اليه الجمهور من اهل التحقيق بل
فالظهم فانهم ذاهبون الى ان العدم المطلق الذي هو قابل للوجود

المطلق هو السلب الوجود لا السلب المطلق ولم يحكم في ذلك
الا الش   والنكات ان الفعل اذا نسب الوجود اكتبنا ائمه
النسخة على احد الوجود وجود اخارجيا وبنا النسخ الاول
المغرم الهما على ان الوجود محمول على الوجود المطلق كما مر من الشارح
حيث قال اذ المراد به ما هو اعم من الخارجي وانت علمت حاله مما ذكرنا
حال النسخة الى منه قابلة لو اتفقت او سلم انها كذلك دائما
فهو غير مفيد اصلا لوجوب احد الاستعداد   ولو صح ذلك
اي لو صح ان يجد المسلوب الى القابل للملكة يقتضي ان يكون السلب
عدما بمعنى نعم السلب والايجاب عدما وملكة لزم الخ وقد يقال
لو صح ذلك اي لو صح ان الفعل اذا نسب الوجود فانما انسبه الى عبداله
منه مسلك كون جميع الاعدام عدم الملكة لان الفعل المجهول لا ينسب
شيا من الملكات الا الى قابل لها واشار اليه بقوله مثل ما مر
وعلى اي حال المحذور واحد هو كون السلوب مطلقا عداما
للملكات وهذا انما يلزم من مقدمتين فيصح كون النقيض في كل واحد
منهما وفي جميعها الذي هو عين الدليل اولا تهيا وقال لا يتصور النسبة
الا الى القابل وكذا على الاول   فلا يلائم قوله اي اوطانه بتنقيص
ان يتصور النسبة الى غير المنتسب القابل وهو الممتنع والاخر المطلق
والذهني ليس كذلك   ولعله كذلك الامور الثلاثة في قوله الا
محصله والنقيض عدم الملائمة   الى النسخة الاول فانه انما

يتوجه هذه العلية على الاخيرة دون الاول   فذلك منقوض
بالكثرة الخ هذه النقض انما ياتى اذا كان الدليل جاريا على نفى
التركيب مطلقا ذهنا وخارجيا وهذا هو المطابق لتقرير الشارح حيث
صرح بعد قول المص والوجود لا جنس له بل هو بسيط بقوله اى ليس
فيه اصلا فكيف له جنسا وان خص بالبسايط الذهنية يتوجه منع
التوجيه في عبارة الشارح ما في المنع قياسا على المركب الخارجي كالصورة
فان قلت سلمنا التخصيص في الذهنى الا ان الدليل عام فينتقض الدليل
بان بحاله قلت لما لم يجز هذا الدليل في التركيب الخارجي فلا بد
ان يخص الدليل ايضا لاشتماله في كثير من المركبات الخارجية
ومنها مراتب الاعداد مطلقا ولا يبعض لا في الدعوى ولا في
الدليل   فان قلت الى اخر اى اشار بوضع الشارح ان
محصل الدفع انه لما التزم المجيب بعد النقض حلا للشبهة التى جعلت
دليلا على بساطة الوجود انه يجوز تقوم الشىء بما اتصف بنقيضه بل
هو واقع اجاب المستدل عنه بان المراد بالبساطة المستدل
عليها هنا اى البساطة الذهنية وفي المركب الذهنى لا يجوز التزام
تقوم الكل بما اتصف لانه يلزم منه حمل النقيض على الكل وانما يجوز
ذلك في التركيب الخارجى ولا كلام فيه فتوجه سوال وهو المراد
بقوله فان قلت ومحصله ان هذا الملزوم وهو تقوم الشىء بما
يتصف بنقيضه متوجه الى التركيب الذهنى ايضا كما بيّنا فاجاب عنه

بان الحمل كما يستفاد من عبارة الشارح قسمان اولى ومتعارف و الاول
حمل الشىء على النفس بعينه والثانى حمل الغير عليه ولكل من الاعتبارى
بعض وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول المحشى وان الحمل على
النوع بالحمل الاول الاولى فينتقض بالنقيض بهذا الوجه الا انه يجب
حمله عليه بالحمل الثانى المتعارف فلو التزم تقوم الموجود ههنا
بالمعدوم والمعدوم ما سلب عنه الوجود بالحمل المتعارف ولا
بالايكون على مفهوم الموجود وهذا يستلزم ان لا يكون الموجود
موجودا بالحمل المتعارف وتوسيع ان الملازم حمل الوجود
على الموجود لظهور ان كون الوجود غير موجود فظ واما كون
الوجود غير موجود فلا وكذا حال الاستدلال على البساطة انما
لا مفهوم اعم منه فانه مبنى على ان المراد بالموجود الموجود لظهور
ان المفهوم الذى لا اعم منه انما هو الموجود لا الوجود وفى عبارة
الاستاد ايضا مناقشة حيث قال على بساطة الوجود وهذا
الاستدلال ليس الا على نفى التركيب من الجنس والفصل
وان لم يصدق على الفصل بالمعنى الاول المشبع بهما المختلفة ففى
بعضها ذكر الفصل فقط وفى بعضها ذكر النوع فقط وفى بعضها
ذكر كلاهما والثانى اظهر وبعده الثالث والاول البعد
ثم يتوجه المناقشة الجهتها حاشيه من هكذا لا يخفى ان هذه المناقشة
لا تعدى في التعريف اذ لم يتحقق ماذة الاشخاص وانما يتوجه على وجه

التسمية ويكفي في دفعها عنه دعوى الحصر الاستوائي فتامل انتهى وقد
علم مما مر في بعض الحواشي ما يتوجه ههنا ايضا وهو انه قد جعل الوجود اذ
يتصور الا منسوبا الى موضوع ما وان كان غير معين والعدم امر لا يتعقل الا
مضافا الى شيء وقال الشارح هذا مجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد
بخلافه وقال الاستاد س ما ذكره في الوجود اظهر منه في العدم
بداهة انه قد عد المص الوجود والعدم من المعقولات الثانية وقد بينه
الاستاد س دفعا لاعتراض الشارح عليه وبعد هذه العقيدة يقال ما الباعث على
هذه الدعوى والاستواء بل يلزم التناقض في كلام الاستاد س
فكل ما يعقل هذا النوع على الامر الاول وكذا كل ما يعقل هذا النوع
على الامر الثاني اذا كان في الخارج ما يطابقه اي اذا كان
له عروض في الخارج في الجملة وهذا يكون في صورتين احدهما ان يكون
الصنف من الموجودات الخارجية في لا يكون عروضها الا بحسب الخارج
فيرد وثانيهما ان يكون الصنف موجودا ما في الخارج لا يكون عروضها
الا هناك كما مثلنا ثمة ويكون مع عروضها الذهني قد يكون عارضه
بحسب الخارج ايضا كالزوجية مثلا وعلى الوجهين بل التقادير الثلثة
لا يكون الصنف من المعقولات الثانية ولهذا قال الاستاد س
ثم قوله وداخل تحتهما في الخارج محمول على العكس من قوله
فكل ما يعقل الى ما تعلق به ليطرق التفهم المخالف عينت حصص الاخص
بالمعقول الاول منحصر المعقول الثاني بالسلبين وكان انصاف

المثبتة

المثبتة بما يجب وجودها في الخارج ان حمل هذا على الانحصار في الموضوع
الخارجي لكان هذا ايضا على التمثيل لتحقق صورة اخرى هي الاتصاف
بحسب كلا الوجودين وان حمل على التعميم كان مناط الامر على الانحصار
فيه بلا ارتكاب التمثيل وسيجي هذا ما مر في التعليقة السابقة
وللمناقشة فيه مجال يعني من حيث ان التقييد بالحيثية ينفي الاختصاص
فيرد بالاول لوازم الماهيات والجواب ان مثل هذه العبارة
ولو قيدت بالحيثية لا يفيد الانحصار والاختصاص كيف وتصدق
على لوازم الماهية انها تعرض المعقولات الاول من حيث انها في الذهن
وتعرضها ايضا من حيث انها في الخارج ثم نقول فرق بين قولنا ما يعرض
المعقولات الاول من حيث انها في الذهن وتعرضها ايضا من حيث انها
في الخارج ثم نقول فرق بين قولنا ما يعرض المعقولات الاول من حيث
انها في الذهن بين قولنا ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر فان
الثاني بدون اعتبار الحيثية يصح ادعاء انحصاره فيما يكون عروضه
ذهنيا فقط ولا يتعقل فيه ان يكون المعقول بحسب وحدة العروض صالحا
وذلك الانحصار معقوليته في عروضه للمعقول الاخر واما الاول
فمع الحيثية انه لا ينحصر فيما ذكره وذلك لاعتبار مجرد العروض من دون
الحصر وبالجملة جعل الاستاد س اضافة قولنا في الذهن ثم مدخلا
في الانحصار او اعتبار الحيثية بدله كليهما في معرض المنع وظني انه
لا حاجة في ذلك الى شيء منهما وانما عدم كفاية الحيثية في العبارة

الاول الواقعة في شرح المواقف فاظهر بطلانه والوصافات
اى العارضة في الخارج ايضا وهى لوازم الماهيات المكهم الاولى
يتكلف اى التكلف محل نظر ولا حاجة اليه فان الظاهر ان السابق للاصفات
وهو ما لا يتعقل الا عارضا لغيره ولو قيل لمعقول في الخارج فالظاهر هو الاول فيصلح
بدون اعتبار الحيثية قوله على ما حمل كلامه الشارح عليه من ان الوجود
قد يؤخذ على اطلاقه غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان
يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية لا على ما حمله سيد حيث قال
ان الوجود لا يتصور الا مضافا الى ماهية من الماهيات وهو بما
في التعريفات لحقائقها واعيانها او الى شيء ما لابهام المحقق في
الاجمال الصرف وبالجملة الى موصوفها وان كان غير معين هذا
واقول فيه نظر لان حاصل كلام المص على ما حصله الشارح مناف لكلام
السيد اما توجيه الشارح فظ واما توجيه السيد السند الشريف
فلانه يجوز تصور الوجود من غير ان ينسب الى شيء ما بخصوصه
بان يتصور منسوبا الى شيء ما بالابهام لا بالخصوص وصرح كلام
المص كما حققه الشارح مناف لذلك حيث صرح بقوله بل هي بوض
لخصوصيات الماهيات في العقل وبعد الشارح بقوله بل انما هي
تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة فكيف يصح
حمل كلام المص ههنا على ما افاده سيد الشريف هناك
واسخر اى وايضا المص صرح بان الوجود من المعقولات الثانية

لمعقول

وهى عند السيد سند الشريف ما لا يتعقل الا عارضا لمعقول آخر
ولا يتعقل الا في الدرجة الثانية من التعقل وهذا دليل قطعى عنده
على ما فسره الاطلاق في الوجود به لا ما فسره الشارح به فقوله يحمل
على الوجه الاخر ثم بعد ذلك لو لم يكن الوجه الآخر منافيا لكلام المص
فيهما وقد مر انه كما يتحقق المنافاة بينه وبين توجيه الشارح هناك
كذلك يتحقق المنافاة بينه وبين توجيه سيد الشريف قوله لما
يجوز كونها غير الوجود مع انهم جوزوا ذلك ولذا قالوا انها اشياء وكان
فانى قوله لا مع المعقولات الاول اى بجميعها فان طبايع
الاجناس ايضا وقع خلاف بين التحريرين سس فالسيد
ذهب الى ان طبايع الكليات على اطلاقها سواء كانت ذاتيات
او عرضيات موجودة بوجود الفرد في الخارج والاستاذ
المحقق سس خصص على وفق الشيخ الرئيس هذا الحكم بالذاتيات
دون العرضيات قال الكليات مطلقا ذاتيات
وعرضيات حق انها يوجد بوجود الفرد كالابيض وقد لا يوجد
كذلك اصلا كالاعمى والفرق بين الذاتيات والعرضيات
اولا بالذات بوجود الافراد ثم قد يوجد العرض بالاستقلال
لا بوجود الفرد كالابيض وقد لا يوجد كذلك اصلا كالاعمى والى
الفرق بين الذاتيات والعرضيات اشار بقوله فان
طبايع الاجناس والفصول والانواع في الماهيات الحقيقية موجودة

اذ كون الوجود من المعقولات الثانية
على ما اعتقده يقتضى ان لا يتصور
بدون معروض والوجه مما يتصور
ان بغير الا طلاق بالمرة

في الخارج على هذا التقدير اي على مذهب القدماء والتحقيق هيهنا
طويل يستدعي تفصيلا في مواضع غير هذه الحاشية وبسطه مذكور في الحواشي
الجديدة وقد يقال وجه التنويع هو محصل كلام الشارح انه لما
تقرر ان الكليات على الاطلاق ليست موجودة في الخارج فيها
اشار الى ان الكلية بانفراد الوجود الخارجي على هذا فكل شي
من الكليات موجود ذهنا سواء كان مفهوم الشي او غيره
ايضا سواء كانت الشيئية او الشي من المعقولات الثانية
او لم يكن لم يكن مفهوم الشي مطلقا موجودا في الخارج فلم يظهر وجه
التنويع والتخصيص واجاب عنه الاستاذ سس بان المصنف لما ذهب
الى ان طبايع الكليات موجودة في الخارج على ما يصرح
في متن هذا الكتاب حتى كلامه هذا اعليه ولما كان الحق الموجود بوجود
الفرد انما هو طبايع الانواع والاجناس والفصول لا الاعتباريات
وعن المقرر ان المعقولات الثانية انما هي عوارض الافراد و
لا ذاتيات لها وايضا ليست الشيئية متاصلة في الوجود حتى يتصور
كون مفهوم الشي باستقلاله موجودا في الخارج بوجود ما خذه كما
في الابيض على ما ذهب اليه الاستاذ سس في مبلغ الشي كونه ذاتيا
لافراده ما ثبات كونه من المعقولات الثانية ويلزم من جملة ما ذكر
نفي كونه موجودا في الخارج وبه اسد وجه التخصيص والتنويع على الاجمال
ويتضح منه ان التنويع انما هو على جملة ما ذكر اولا وهو مجموع الحاصل كما هو الظ

العبارة

العبارة لا كما زعم بعض المحار رحمه المجيد تعالى حيث بنى عليه هذا التنويع على
مجموع قوله فليست الشيئية متاصلة في الوجود بل هي من عوارض خصوصيات
الماهيات فان فيه تأملا اما اولا فلان التنويع على اللاحق من متعلقات
وان كان له منها نوع توجيه اخر حيث ان السابق توطئة للاحق
في الجملة ومع ذلك ما لا يعد باق بحاله واما ثانيا فلانه مسلما انه ليس
متفرعا على الوجه الثانية بالاستقلال لكنه متفرع على الوجهين
الاولين كلاهما فوجه التنويع حينئذ الايضاح واما ما ذكره الشارح من
عدم ملايمة الاضراب الخ فالجواب عنه ظاهر وبيان ذلك ان الاضراب
انما هو عن السؤال المتوهم حيث قال وليست متاصلة في الوجود
الا انه لما تفرع على ما سابقه بما فرعه عليه بقوله فلا شي مطلقا
ثابت بادرا الى التنويع عليه اولا ثم اضرب عنه على ما هو مقتضى اسلوب
الكلام وكان الاستاذ سس لظهور وجه الاضراب اعرض عن ذكره

في عن هذا التوجيه

قال الشارح لاما في وجود المشروط الا اي من حيث هو
مشروط والمراد بالصدق في قوله وعدم عين الصدق الصدق في الحمل
صحتها ان **قوله** ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل المذكور
ههنا وما ذكره سابقا فيما ذكره الشارح في بحث الوجود متوافقان
حيث جعل النقيض بمعنى السلب لا بمعنى الغير والكلي الذي
ذكره في اوايل الحاشية عند قول المصنف واتحاد مفهوم نقيضه **قوله**
كان فيه جميع الامور التي تعالى على الكون قولا كليا الا لو حمل على

شمول الافراد فالكلام جميع الاوقات صحيح سواء حمل العوض على
مقابل الجبر صحيح واما على تقدير التعميم كما اشير اليه ففيه نظر
الشم وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته قال الشم في الحاشية
دفع لما يتوهم من ان العدم المطلق ان كان عرضيا بالنسبة الى
جزئياته لا ذاتيا لها لا يلزم من عروض العدم المضاف له عروض العدم
المطلق له قال هذا المتوهم فيما سبق ان الجسم مثلا اذا انعدم عنه
من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه فيتم كلامه مع العرض انتهى
اقول الدافع مسلم لان البياض ذاتي لافراده لا عرضي بعد ما كتبت ذلك
وجدت حاشية في مسودة المص عن الشم بهذا قوله ويمكن دفع الدفع
كلام هذا المتوهم بان يقال ان البياض ذاتي لافراده انتهى ولا يخفى
ان هذا امر محقق لا حاجة الى السعي عنه بقوله ويمكن الحكم ان الشم
مع غزارة بحار افضال السيد المحقق ومستفيض من فواضل الله
الشريف الدقيق يليق بتسميته بهذا الاسم نعم لو فرض ان الشم في
هذه المسألة محق فينبغي ان يدعي ان رابعة التقادير قوله تخصيص العدم
اقول تخصيص هذا العدم بعد العروض ليس الا لانه
عدم متوقف عارض للعدم بخلاف الثاني فانه عدم مكرر لتخصيص العدم او لا
تحصل عدم عدم لم يعرض هذا التخصيص المتخصص المكرر للعدم والعدم
المعروض للاول معدوم وللثاني موجود قوله وهذا القبيل التقابل العدم
اقول بل تقابله ضرورة ان رفع كل شيء نقيضه وتقابله قوله

والمقابل له عدم العدم الا من الحظ انه نوع منه ايضا ويحتمل كلامه
والمعدمان متغايران قطعا بمعنى ان المعنيين اللذين احدهما
معروض النوعية والآخر معروض التقابل متغايران كنفس الاول عارض
موجود والثاني عدم مكرر ان لم يتصفا بالعدم المطلق الذي هو عارض
للعدم ونوع منه فساد السؤال على توهم كون النسبة بين العدم ان النسبة
بين المطلق والمقيد ومحصل الجواب مع ذلك مستندا بان ما هو مطلق
نظرا الى هذا المقيد امر آخر هو سلب شيء عن العدم لا السلب العارض للعدم
وبه اتضح ان الفرق بين المعروضين بالذات لا بالاعتبار كما استفاد
من كلام المص فهو لا يصلح توجيها للكلام منهما ولا كل ما كان
موجودا ومعدوما لما ذكرت من ان معروضه موجود الان اول
ان يتصف بالعدم المطلق ايضا بل الحق قوله اقول في هذا الجواب نظر
فانه اذا كان عدم العدم من حيث التقييد المطلق نوع عامة واخص فيه
حيث هذا التقييد المخصوص الى آخر حيث انه رفعه ومتحد بالطرف الاول
ان يكون نوعا منه فان المراد من النوعية ههنا هو مطلق الخصوص و
التخصيص فالشم اقرب بحال الماد والتفرقة بين المتقابلين اللذين احدهما
الاستنادسي دون ما نحن فيه غير مجدية فانهما هناك متقابلان ليس احدهما
مندرجة في الآخر بخلاف ما نحن فيه فان الحيثية الثانية ههنا مزيد خصوصية
على الحيثية الاولى فما ترتب على الاول وهو الخصوصية والنوعية يلزم
ان يترتب على الثانية ايضا بطريق الاولى قال الشم لكل ما كان

قد اشتهر من التقدم على حسب ما يستفاد من كلام الشيخ ان الحكم اذا كان
له سبب لا يستفاد الا من جهة سببه بخلاف ما اذا لم يكن له سبب
فقد يحصل اليقين به من غير سببه بل من امر آخر ايضا كما صرح به الشم و
في هذا الكلام تامل تام فانه لا يجوز حصول اليقين بالحكم من غير سببه اذا لم
يكن له سبب مقتضى لتجويز ذلك ايضا على تقدير ان يكون له سبب تام
لو صلح المسبب لان يكون العلم به موجبا لليقين العلم بسببه
فقد اجاز في كلا الصورتين بغير سببه سواء كان للمسبب سبب اولا
واما انه يوجب اذا لم يكن له سبب ولا يوجب اذا كان له سبب و
محصله ان السبب مانع من حصول اليقين بسبب الحكم فهذا المحض تحكم
لا يتضح له وجه اصلا اذ لو كان له سبب لم يجب الرجوع اليه ان كان
هذا التنبيه والدعوى بينة فالمناقشة في هذا التنبيه بانه لا يدل على
العلية اذ مع تجرد الاستلزام هذا ايضا صحيح غير مفيدة
ولا يكون النتيجة اعرف الا العبارة المشهورة في اكثر النسخ اعرف
بالفاء وليس له وجه صحيح بل الظاهر انه يدل على ما لا يصح الا سيد
الذي وصل الى السيد السند قدس سره ونقله هو كلمة تعرف بالتاء
والفاء على صيغة المضارع المجهول وهذا صحيح الا ان الموجود
في نسخ الحاشية الجديدة كلمة اعرف بالفاء ايضا بصيغة التفضيل
مع ظهور عدم الصحة كما مر والحق ان هذا الفرق من الناسخ والعبارة
هو اعرق بالقاف على صيغة التفضيل من العرق فلا يكون الحكم غير في

البتة هو

والاكثر عذرا

والاكثر غدورا من المقدمة الصغرى كما نص اكثرهم الحكماء منها وهذا
هو الحق كما يستفاد من عبارة الحاشيتين الشريف فان
وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة اذ اقول هذا على تقدير صحته
تدل على انه لا يدل مطلقا سواء كانت العلة ذات السبب اولا
مع ان المستفاد من كلام الشيخ وصرح به الشم كما مر انه اذا لم يكن
لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان اني مفيد
في سبب الحكم فالدليل منتقض بصورة غير ذي السبب ولو فرض هذا
الدليل في ذي السبب كان تحكما محضا لا وجه له اصلا
الشم مناف لكلام الشيخ لانه صرح الى اقول كون كلام الشيخ في
الشفاء وفي الاشارات صريحا فيما ذكره امر ظاهر واما منافاة
ما نقل عن السيد المحقق لكلام الشيخ فمتجه نعم في كلامه بعد ذلك ما يدل
على عدم علة بامرها او على عدم علة معينة منها بل الثاني انسب والمنافاة
في هذا ظاهرة الشم بناء على ظاهر الامر اقول الشايع
تخيل ان التعبير عن هذا الاستدلال بالمعلول على العلة لم
بالحقيقة على ان هذا برهان اني كيف وهو استدلال المعلول
على العلة ولا شك ان هذا اني وليس مدار الامر على هذا
ولفظ المتقدم الشيخ والتعبير عن الموضوع حتى يحكم عليه بشيء
فيقال لو استدل بالمعلول المعين فلا يستدل به الا على ان له علة
ما وهو بالحقيقة استدلال بالعلة على المعلول كيف والمعلول هو

حيث قال المصنف فلما والاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما لا بعينها او بعدمهم

٧٩

العلة لهذا الحكم فلو عبر عنه بالمعلول لاجل افراد الحكم لم يكن منافيا
لان يكون هو العلة في الحقيقة لما حكم به عليه وهو كونه مستلزما
لوجود علة ما وبالجملة بين كلامه على ظاهر الامر وقال ما شاء بعد
ظهور الحق يتضح انه لا اعتداد بامثال ما تخيله في امثال هذه
العبارة والمقصود ان تطبيق كلام سيد المحققين على ما يوافق
كلام الشيخ ليس فيه غائلة ولا مانع اصلا الشارح عليه عدم
العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج كتب الاستاد س
ههنا اولا حاشية هكذا اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة لوجود
عدم المعلول في الخارج وذلك بديهي الى آخر الحاشية وهكذا وصلت
الى السيد السند قدس سره فاعترض عليه النفي فان الكلام
في علية عدم العلة لانعدام المعلول لا في علية لوجود عدم المعلول
كما فسره ثم دعوى الضرورة ان كان في امتناع علية عدم العلة
لوجود عدم المعلول فذلك مما لا نزاع لاحد فيه اذ لا يقول احد
بان انعدام العلة في الخارج علة لان يوجد عدم المعلول في الذهن او
في الخارج وان كان في امتناع علية لانعدام المعلول في الخارج
فغير مسموع ولا يندفع المنع بحمل العلة على الفاعل لاحتمال ان يكون
فاعل عدم عدما ومن نفى ذلك فعليه البيان ثم اضاف الاستاد
اول الحاشية ما زيد في كثير من النسخ وهو قوله ولا ان يكون علة
لعدم المعلول في الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف بالعلية

يندفع

تم زيد لا ينفع النسخ كل العلة علم العلة

يندفع الاعتراض الاول على التفسير وجواب الناظر كون في الحاشية الجديدة
فلنراجع اليه ثم في اتصاف الاعدام بالعلية للانعدامات بحسب
الخارج اشكال وتحريره انه اذا عدم العنقاء في الخارج عينا الرابع
وجود في الخارج بعليته فعلى هل يقولون انما عدم العلة يتصف بالعلية
في الخارج او في الذهن والاول باطل لان اتصاف الشيء في الخارج
باي شيء كان يستدعي نوعا من الوجود او الثبوت لذلك الشيء
الموصوف في الخارج وهؤلاء المحققون لما لم يقولوا بثبوت
المعدومات يئول الامر الى اقتضاء الوجود والاعدام مما لا شك في
انعدامها في الخارج فلا يصلح للعلية في الخارج والثاني ايضا باطل
اذ لا يتصور وجه ما لان يكون الانعدام الخارجي مستندا الى تحقوه
علية ذهنية وهكذا الامر لو قيل العلة المعدوم علة للمعلول المعدوم
في الخارج فيجري فيه ما ذكرنا قال السيد السند قدس سره عند قول الشارح
عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج عدم الشارح
كالخارج ظرفا للوجود يقع ظرفا للعدم ومرجع العلية الى احقيته او ما
الجائز ان يكون احد الامرين الحق بالانعدام في الخارج من الآخر فقوله
واتصاف الشيء بالعلية في الخارج يتحقق فيه ثم ان اراد بالتحقق الوجود
فغلط الا يرى ان انعدام المانع والمعد في الخارج قد يكون علة ثم
ان اراد بالتحقق في الخارج الوقوع فيه سواء كان الواقع موجودا
او معدوما وعدم العلة وعدم المعلول معدومان فيه فيكونان واقعين فيه

من حيث الانعدام فان قلت اذا كان انعدام العلة في الخ
متصفا بالعلة فيلزم وجوده هناك لان ثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوت المثبت له كما سبق ولا معنى للثبوت الا الوجود قلت سبق
هو ان ثبوت الصفة الوجودية فرع ثبوت المثبت له وليس العدم
العلة صفة وجودية فيه تأمل بحث اذا امكن التعقل بدونه من عدم المعلول
الحكم باستناد عدم المعلول اليه مرجع هذه الحيثية الى مضمون قضية شرطية
ولا يلزم من صدقها وجود ذي الحيثية فتأمل انتهى ثم امر بها التأمل
فان في الكلام تاملا اما اولا فلما اشرنا اليه اولا من انه ليس للثبوت و
لا للوقوع معنى سوى الوجود فلما تحقق انه ليس للعدم وجود في
الخارج فليس لها في الخارج لا ثبوت ولا وقوع وما افاده سره من
ان العدم وكذا الوجود امران خارجيان بمعنى ان الخارج ظرف لنفس
نسبتهما لوقوعها في الخارج معنى خال عن التحصيل فان التحصيل يهيا
واما ثانيا فلان ما اشرنا اليه بحضرة السيد السند في هذا السؤال الذي
صدره بقوله فان قلت لكن الجواب عنه محل تامل لانه حكم كلما في
عدة مواضع بان الاتصاف الشيء بالشيء كان في اي ظرف كان
موقوف لتحقق الموصوف في ذلك الظرف واما التخصيص بالصفة الوجودية
فكانه اراد به الصفة الفعلية لا الصفة التقديرية الفرضية بقرينة
قوله وليس لعدم العلة صفة وجودية فيه بل هو بحيث الخ فهذا
الكلام تسليم لان اتصاف عدم العلة بالعلية ليس في الخارج فهذا

هو المط

وهذا هو المط ومادة الاشكال فلم تنحسم الشبهة واما ثانيا فلانه
لو حمل الكلام على ان الحيثية ليست صفة فعلية ففيه تسليم المط
وان كانت فعلية فيجري فيه الاشكال الجاري في اصل العلية هذا في
العبارة المنقولة وهو قوله قدس سره وعدم العلة وعدم المعلول
معدومان فيه فيكون ثابتا وواقعا فيه من حيث الانعدام تأمل المعلول
الاستناد يستلزم انتفاؤه بمضمون القضية الشرطية التي هي حملية مع الحيثية
كاف في لزوم وجود الموصوف اذ المراد بالثبوتية ههنا ما لا يكون
السلب داخلا فيه بمضمون الشرطية كذلك اقول لا حاجة الى تقييد الصفة
بالثبوتية ولا بالوجودية ولا بما لا يكون السلب داخلا فيه فان الاتصاف
اذا كان وقوعه في الخارج او في نفس الامر فهذا الاتصاف باي صفة
كانت يقتضي وجود الموصوف في ذلك الظرف بلا شبهة
كيف يلزم اقول ما ذكره السيد السند قدس سره اذا كان لازم
الماهية ما لا يكون لوجود الماهية دخل في الاتصاف به اصلا لا مطلقا
ولا ذهنيا ولا خارجيا يلزم ان لا يكون من لوازم الماهية امورا حاصلة
بالفعل في نفس الامر مع الماهية وذلك لان كل ما هو حاصل بالفعل مع
الماهية في نفس الامر من العوارض فلوجود الماهية بوجه ما دخل فيه
بناء على المقدمة الكلية المسلمة عند جمهور المحققين فيحكم عكس النقيض يلزم الخ
ما ادعاه سره وهذا اللزوم ظاهر لا سيما قوله قدس سره اذ اللازم على هذا
التقدير ايضا عدم حصولها بالفعل ما لم تحصل الماهية لا عدم حصولها اصلا بالفعل

مطلقا اقول قد مر ان اللازم من الغرض المذكور عدم حصولها بالفعل
مطلقا لا مقيدا بالقيد المذكور اعني لم يحصل المبنية وكان هذا التحقيق
عنه ومن هنا قال السيد السند قدس سره بعد دعوى اللزوم المذكور الظاهر
ان لوازم الماهية امور عقلية اعتبارية يكون عروضها للماهية بحسب الاعتبار
الذهني لا انها امور موجودة مع الماهية بالفعل بل المبنية يقتضي حصولها
معها بشرط القوة وفعليتها لو كانت فانما يكون من اسباب اخر
ومحصل الجواب تسليم الملازمة ومنع استحالة اللازم بل التحقيق ذلك
ثم جوابه يقتضي ان هاهنا بحثا اما اولا فلان ما لا يكون بالوجود
الماهية مطلقا فهو حال من اللوازم بل غيرها ان لا يكون حاصلا بالفعل
في نفس الامر اصلا بل انما يكون وجوده بالقوة المحضة وفعليته بحسب
الاعتبار والاختراع وليس جميع العوارض كذلك فان كثيرا منها
كالاضافة والالوان صفات فعلية موجودة بحسب نفس الامر بل
بحسب الخارج نعم الامكان الذاتية عندهم والقوة هاهنا ليست هي
الامكان الذاتي على ما هو المنقول عنه قدس سره في الحاشية قال حرره
ان المراد بالقوة هاهنا الامكان الذاتي وهو من لوازم الماهية انتهى وقد مر
الوجه فيما ذكروا اما ثانيا فلما قيل ان المناقضة في لازم الماهية هو الامكان
اتصاف الماهية بكل من الوجودين وكون امكان هذا الاتصاف مشتركا
بين جميع العوارض مم بل ظاهر انه ليس كذلك   والعلية من اللوازم
الا ان في البحث في الكلام نوع مخالفة اشار اليها الاستاد قدس سره فان

بنا الكلام

بناء الكلام اولا على ان العلية لنفس عدم المعلول بالنسبة الى عدم
العلة الا انه منوط بوجوده الذهني فقط كما هو شان سائر المعقولات
الثانية وثانيا على انها انما هي للعلم بعدم المعلول لا لنفسه وبينهما نوع
تناف والاولى في تحرير الجواب ان يبنى الكلام على ما ذكره ثانيا فيقال
في بيان الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالعلية والتقدم على عدم
المعلول بالذات سواء تحقق عدم نفس العلية في الذهن او فرض تحققه
في الخارج بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالعلية على عدم بالتقدم م
العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده في الذهن و
معلوميته بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن اعني معلوميته فان
العقل يحكم بالترتب هناك بين نفس العدمين فيعقل ان العلة فعدم المعلول
انما كان وهاهنا بالترتب بين وجودي العدمين في الذهن اعني العلم بهما
فيقول عدم المعلول في الذهن اي علم فوجد عدم العلة فيه اي علم فالمتصف
بالتقدم والتأخر في الاول ذات العدمين وفي الثاني هو العلمان
ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده
في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون الا في الذهن او لو كان
موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم عدم
المعلول على عدم العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط فظاهر الفرق
هذا صريح عبارة الاستاد قدس سره والاول موجود في كلامه مع نوع من
التفاوت والاخير مستفاد من اول كلام الشارح والاول مستفاد من

من الآخر كلامه فتدبر فلا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول
المقصود منه نفي العلم بالعلية لعدم المعلول تعبيرا عن الملزوم باللازم
وهو المفروض انهما لازم الماهية ثم لا يخفى ان السيد السند قدس سره قال
ليس شيء من التصور والتصديق المتعلقين بعدم العلة مستلزما لحصول
عدم المعلول في الذهن وحمل الاستاذ قدس سره هذا الحصول على العلم مع ان
العلم ليس الا حصول صورة الشيء في الذهن لا حصول نفس الشيء فيه
والحصول في الذهن يتصور على الوجهين كما افاده بعض السيد المحقق قدس سره
احدهما حصول نفس الشيء فيه وهو ليس علما به وحصول الشيء بصورته
وهذا هو العلم به ومراد السيد السند قدس سره بالحصول ههنا هو الحصول
بنفسه كما هو مقتضى تعريف لازم الماهية لا الحصول بصورته الذي
هو العلم ولا ينطبق على لازم الماهية وبه يعرف خروج الكلام عن المبحث كما
ادعاه الاستاذ قدس سره في تحليل كلام السيد السند قدس سره ما حاصله انه لو كان
العلية بالنسبة الى عدم المعلول لازما لماهية عدم العلة لكان كلما علم
عدم العلة تصورا او تصديقا لاتصف بعليته لعدم المعلول في الذهن
ويلزم منه انعدام المعلول في الذهن بحسب نفس الامر والا لزم تخلف المعلول
عن العلة وعن اتصافها بالعلية وكيف لا يتصور ان يدعي احد انا
اذا كلما تصورنا عدم العلة او صدقنا بانتفائها انعدم المعلول في
نفس الامر في الذهن مع ظهور انه ليس كذلك وقول الاستاذ قدس سره
في اول الحاشية الجديدة ههنا لا يخفى على احد ان وجود الشيء في الذهن
لا بحسب

هو العلم به منظور فيه كما مر وعبارة السيد السند قدس سره هكذا حاصل
الايراد ان علية عدم العلة لعدم المعلول لو كانت لازمة للماهية فاذا وجد
عدم العلة في الذهن كان متصفا بعليته لعدم المعلول هناك وذلك
مستلزم لتحقق عدم المعلول فيه والا لزم تخلف المعلول عن العلة المتصفة
بالعلية لكن يوجد عدم العلة في الذهن تصورا وتصديقا بدون عدم
المعلول فيه فلا يكون عليته له لازما للماهية ولا يندفع ذلك بما ذكره من ان الكلي
الغير اللازم الماهية يمتنع وجودها بدون الاتصاف به بل يتقوى
السؤال حيث يصلح ان يجعل ذلك دليلا على الملازمة المذكورة فيه
ولا يلزم من كون الزوجية لازم الماهية الاربعة ولا من كون التساوي
لقائمتين لازما لماهية المثلث ان يكون علية عدم المعلول لازما لماهية عدم
العلة فالسؤال باق غير مندفع بما ذكره وما نسب الى الفاضل المذكور
انه قال قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في الصورتين
العلم بعدم المعلول ثم اورد عليه ان العلم بلازم الماهية غير لازم فيه
بلا مرية فانه قال عدم العلة قد يحصل في الذهن بان يتصور وقد
يحصل بان يصدق بانهما معدومة وليس شيء منهما مستلزما لحصول
عدم المعلول فيه ولم يقل مستلزما لحصول العلم بعدم المعلول وهذا
الكلام بصريحه يدل على انه قد يحصل عدم العلة في الذهن بان يتصور
ليس ذلك مستلزما لحصول عدم المعلول فيه وهذه الدعوى ظاهرة
جدا اذ لا يدعي احد انه كلما تصور عدم العلة يحصل عدم المعلول

في الذهن وكذلك الحال اذا حصل عدم العلة بان يصدق انها
معدومة بدون التقيد بالعلة فاستدلال الفاضل المذكور
على ان عدم المعلول ليس من لوازم مهية عدم العلة مبني على انفكاك
هو اعني ذلك لانه مبني على انفكاك العلم بالمعلول عن العلم بالعلة كما
نقلناه عنه وكم بينهما فرق قوله فضلا عن ان يكون كثير اعتبارها كما زعمه الش
في هذا الموضع تامل والوجه في الجواب تحصيل هذا الوجه انه ليست
العلية من جانب عدم المعلول لعدم العلة الا للعلم بعدم المعلول للعلم بعدم
العلة لا لذات عدم المعلول لذات عدم العلة بخلاف الامر
في العكس فان علية عدم العلة لعدم المعلول يصح اتصاف ذات
عدم العلة بها بالنسبة الى ذات عدم المعلول غاية الامر ان اتصاف
العدم الاول بالعلية للعدم الثاني الا في وجوده الذهني دون
الخارجي وبهذا اطال جميع العليات والمعلوليات وفيه اشكال
لانه يقتضي ان لا يصدق قضية خارجية في العلل والمعلولات مطلقا
ولا يصدق ان عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج وكذا لا يصدق
وان العلة الموجودة علة للمعلول الموجود في الخارج وقد قالوا كما
يصدق ان وجود المعلول مترتب على وجود العلة في الخارج كذلك
يصدق عدم العلة في الخارج فعدم المعلول هناك وكون مناط
الاتصاف بالعلية هو خصوص الوجود الذهني بيانه وذلك ظاهر
بل كيف التحقق ومثل هذا الاشكال جار في كثير مما عدوه من المعقولات

الثانية

الثانية قالوا الشيء من المعقولات الثانية لا يتصف المتصف بها
الا في العقل وبحسب خصوص الوجود الذهني ولا شك ان هذا يقتضي
ان اتصاف لا يصدق مثلا زيد شيء في الخارج لان هذا مقتضى معنى
المعقولات الثانية على هذا التفسير هذا خلاف الضرورة كما ذكره
به سيد الشريف في الحاشيتين في تحقيق معنى الكليات الخمسة و
تحقيق الكلام في هذا المقام موكول الى محال آخر وسوفيق انه تعالى
قال سيد الشريف في جواب هذا السؤال قلت عدم العلة
لما كان علة في نفس الامر ولم تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية
من هذه الجهة في الثبوت الذهني لا بالثبوت الذهني بخلاف
عدم المعلول فانه علة بالثبوت الذهني ان شا عليه بخصوص
وجوده الذهني ولذلك كان العلم به علة للعلم بعدم العلة لا بعدها
في نفس الامر واما عدم العلة فهو متصف بالعلية في حد نفسه يمكن
ذلك في الوجود الذهني وليس لخصوصية فيه هذا الاتصاف مدخل
اصلا كذلك كان عدمها علة لعدم المعلول في نفس الامر انتهى
ولا يخفى انه يشكل بما ذكره في تفسير المعقولات الثانية وقد صرح
به ايضا سيد الشريف وهو ان المعقولات الثانية ما يكون
مناط الاتصاف بها خصوصية الوجود الذهني للمتصف مع انه
جعل العلية التي هي من المعقولات الثانية عنده انها غير منوط
لخصوص الوجود الذهني ولا يبعد ان يقال ان كلا الوجهين الذين

افاده الاستاد س يمكن ان يستفاد من تحقيقه س الشريف
ووجوده في الذهن شرط الاتصاف كما هو شان المعقولات
الثانية   اذ لا يصح ان يقال عدم المعلول الخ وان صح ان يقال
علم عدم المعلول علة عدم المعلول   ويمكن ان يقال الخ الفرق
بين الوجهين يحصل باعتبار كلا المعدمين اما في جانب عدم المعلول فلان
في الوجه الاول المتصف بالعلية هو العلم بعدم المعلول لا ذات
عدم المعلول وفي هذا الوجه هو ذات عدم المعلول غاية الامر ان
خصوص الوجود الذهني له مدخل في هذا الاتصاف واما من جانب عدم
العلة فلانه في الوجه الاول جعل خصوص الوجود الذهني شرطا للاتصاف
عدم العلة بالعلية وفي الوجه الثاني جعل مطلق الوجود سواء كان في
الذهن او في الخارج شرطا للاتصاف غاية الامر انه اتفق حصر وجوده
في الوجود الذهني ولا يقتضي ذلك ان يكون لخصوص هذا الوجود
مدخل في الاتصاف ويلزم على هذا ان يكون العلية من لوازم ماهية عدم
العلة لا من المعقولات الثانية وخلافه مصرح به في متن الكتاب
ولا يخفى انه انما يتوجه على الاستاد س حيث اخذ في المعقولات الثانية
ان يكون لخصوص الوجود الذهني مدخل في الاتصاف بها واما على المحقق
فلا حيث لم يوجد في كلامه تفسير المعقولات الثانية بذلك ووجه
السيد السند س جميع ما عده المحقق من المعقولات الثانية من انه
في اكثرها ليس الاتصاف مشروطا بخصوص الوجود الذهني ثم ما ذكرنا

قد استدركه الاستاد س في الاصل الحاشية كما سيجي
ويمكن توجيه كلام الشارح بذلك الخ يعني بهذا الوجه الاخير الذي
اشار اليه بقوله ويمكن ان يقال الخ واقول حمل كلام الشارح على
الوجه الاول وان لم يأب عنه ما ذكره في عدم المعلول اخرا لكن ما هو
الان ما ذكره في جانب عدم العلة وفي جانب عدم المعلول ايضا اولا
آب عنه كل الاباء واما هذا الوجه وان كان يأبى عنه ما ذكره في
جانب عدم المعلول آخرا واشار اليه الاستاد س بقوله وبعد
ذلك في كلامه كدر الا ان ما ذكره في جانب عدم العلة وما ذكره في
جانب عدم المعلول اولا لا اباء عنه وكانه س لهذا النوع اختار
توجيه كلام الشارح بذلك لا بالاول   وفيه نظر لان المقدمة
المذكورة ممنوعة قال س في الحاشية فان العلية مطلقا من
المعقولات الثانية عنده فيكون المنشأ للاتصاف بها
هو الوجود الذهني انتهى وقد مر في ذلك ما اشير اليه وههنا
وقع نزاع غريب وهو ان السيد السند س اورد هذا المنع بعينه
اعتراضا عليه والاستاد س عاد وادعى ان هذا المنع مكابرة و
بيان طويل   ولنا فيه تفصيل اللوازم الى الذات
المحب فقط بتفصيل اللوازم بحسب الاقسام الثلثة الذي اشار الى
تحقيق قسمين منها في هذين العدمين يعني ان العلية في عدم العلة
لوازم الماهية وفي عدم المعلول من المعقولات الثانية فهذا يقتضي

٧٥

لان يكون العلية عارضة لنفس عدم المعلول باعتبار الوجود الذهني
كما اشار اليه الشارح اولا ولذا اخر الكلام آخرا الى ان العلية في
عدم المعلول فلم يكن من المعقولات الثانية فيضيع التفصيل
الذي قصد به بناء الفرق بين العدمين عليه من حيث ان احدهما لازم
المهية والآخر من المعقولات الثانية فليتأمل كما مر   الاطلاق
الوجود والعدم على الثبوت والسلب الاولى تبديل السلب باللاثبوت
او الانتفاء فان السلب يقابل الاثبات والايجاب لا الثبوت و
حمل الثبوت على الاثبات ههنا غير ظ   وكذا في العدم الذهني
لنا ههنا حاشية وهي هذه اي جاز ان يكون هذه القضية موجبة معدولة
والمراد بالعدم هو الخارجي وتعلق الاضافة بين الثبوت الذهني و
اللاثبوت الخارجي او المراد بالعدم الذهني نفسه ويكون الاتصاف
باللاثبوت في وقت معين لا في جميع الاوقات او يكون الاتصاف
باللاثبوت بالامكان لا بالفعل وجاز ان يكون هذه القضية موجبة
ممكنة غير مقيدة بالذهنية الفعلية او الخارجية الفعلية   غاية ما
في الباب ان يكون المادة حينئذ من الامتناع اقول يتوجه على الشارح شيء
آخر وهو انه اذا عدم الثبوت يصدق الحكم بالانتفاء لا نفي
الحكم بالانتفاء لان مناط الكلام هو الحكم بالانتفاء لا صدق نفي
الحكم فانه غير معتبر اصلا في مبنى النقض وتحقق المادة فلو سلم لزوم
ثبوت الموضوع بمجرد اعتبار الايجاب فليس لزوم امتناع عدم

ليست بهذه المثابة بل هي عارضة للعلم بعدم المعلول
م

الثبوت

الثبوت معه مسلم للزوم صدق غير معتبر اصلا   كيف ويتجه
على التعليل الاول بالكلية بان يقال اه ههنا حاشية وهي هذه والنقض
المحمول في الاول نفس الشيء وفي الثاني اما الوجود الا احد سالبة او
رفع الوجود ان احد موجبة   فصرح بانها هي في شغل من شيء
في هذا المقام حاشية هكذا اقول ان المصرح به هو اعتبار الكيفية في كل محمول
اعم من ان يكون وجودا او غيره معقولا او جعل رابطة انتهى وما يخطر
بالبال في توجيهه انه لا حاجة في دفع هذا التوهم الى اضافة حمل الوجود
كما ذكره في اصل الحاشية بل لو يكتفي بجعل الوجود او العدم رابطة او
قيل او اصل الوجود او العدم رابطة يعني على الوجه الاعم سواء كان
المحمول وجودا او عدما او غيرهما بسبب مواد ذلك يحصل منه دفع
هذا التوهم وفيه ان لا شك ان دفع هذا التوهم في الوجه الذي ذكره
المص الحد منه في الاكتفاء على ان في حمل العبارة على هذا المعنى بعيدا
او في ادراك النسبة او انتفائها بمعنى عن الادراك النسبة
التقييدية التامة في القضية الموجبة ومن الادراك النسبة التامة
السلبية في القضية السالبة على وجه الاذعان وهذا راي للمتقدمين وافراد
القضية حينئذ ثلثة تحقيقا والاول راي المتأخرين واورادها على
حقيقة امورا اربعة لكنه لما دل على جزئين منها كلمة واحدة سماها بالروابط
بعد هذا ان اجزاء ثلثة او احدا جاز الذلك في مسح لكان نوع قرينة
او في ادراك النسبة او انتفائها على الوجه الذي ذكرناه مع تجوز

ليكون اشارة الى مذهب القدما ولا يخلو عن تعسف الا ان ما يحتى في
قوله ولهذا صرح الشيخ الرئيس بهذا المعنى   وهي في نفسها صالحة للحكم
اشارة الى دفع ما ذكره السيد السند قدس سره وهو ان النسبة رابطة امر
غير مستقل لا يصلح في نفسها لان يوضع او يدفع بغير لان يوقع او ينتزع
وبالجملة لا يصلح ايقاعها او سلبها او رفعها قال السيد السند قدس سره
انما يتغير الطرفان حال كون احدهما امر مرتبطا بالاخر فحكم وهم الاتحاد
فيذعن به تارة او ينتفي اخرى او يشك فيها مرة ثالثة والاول تصديق
ايجابي والثاني سلبي والثالث شك محض من باب التصورات
فقال الاستاد قدس سره وهي في نفسها صالحة لان يوضع ويرفع
ولا يذهب عليك ان هذه العبارة من الاضافات في بعض النسخ
وليس في هذا المقام ضروريا ويؤيده انه قدس سره لم ينقله في الحواشي
الجديدة   هي مورد الحكم بزعمهم الحكم ههنا يمكن حمله على وقوع النسبة
اولا وقوعها او على الايقاع والانتزاع ايضا   على تقدير تسليم في
هذه الصورة الى هذه من الاضافات والنسخ مختلفة ولهذا لم يوجد
في نقل السيد السند قدس سره وهذا اشارة الى ما صرح به في الحواشي
الجديدة حيث قال لا يخفى ان ما جعله مؤيدا من قول الشيخ لا يدل على الاستغناء
عنها اصلا فان المراد تلك اللفظة على تقدير التسليم هو عدم الذكر
يلزم منه الاستغناء عنه مطلقا على انا لا نم عدم الذكر او قد نقل انه في
الفارسية الاصلية لفظ هست بمعنى الموجود وكان اصل الكلام زيد

کاز

هست ثم حذف فقيل هست حتى قيل ان في بعض البلاد يتلفظون
بالاصل فيقولون هست زيد وهست فعلى هذا يكون الرابطة مذكورة
في الفارسية ان المستقبل   نظرا ذلك بل هذا من الاضافات ولهذا
لم يندرج في نقل السيد السند قدس سره   اولا دوام والايجاب احدهما
وليس تارة الامكان هذا كانه ناظر الى مساوقة الدوام الذاتي و
الوجوب فتامل   فان القضية السالبة يوجد بجميع اجزائها بحال
بعينها بالنظر الى الايجاب ومتنسب اليه بل يصح على التقديرين
الا انه اظهر على مذهب المتاخرين   وهو اعم من ان يكون
هو بعينها الخ لكن المتبادر هو المغايرة   لا يقال المادة الخ
اعتراض على الشيخ وعلى تطبيق كلام المص عليه فان مقتضى كلام الشيخ
ان المواد في الموجبة والسالبة واحدة فيقول السائل على تقدير جعل
الموجود محمولا والعدم محمولا ينقلب المواد الثلث فكذا الحال عند تبادل
القضية ايجابا وسلبا فاجاب قدس سره بعد تمهيد المقدمة بان هذا التبادل
تفاوت المحمول وجودا وعدما يعني مع بقاء القضية على الايجاب واما
في تفاوت القضية ايجابا وسلبا بعد وحدة المحمول فغير مسلم كما هو الظاهر
من كلام الشيخ ولا يخفى ان الواقع في اكثر الحواشي في اكثر النسخ وجودا او محمولا
محمولا او لى بان تبدل قولنا رابطة بل هذا هو الصواب حتى يلائم الكلام
ويطابق الفقرات   فكذا الثانية على تقدير جعل العدم رابطة
يعني هذه المادة على تقدير جعل الوجود رابطة مع ان الشيخ صرح ببقائهما بعينها

واما تغايرهما واتحادهما يعني تغاير الموضوعات الثلثة في صورتي حمل
الوجود والعدم محمولا وفي صورته جعلهما رابطة وبين التعاند والاتحاد
يمكن ان يقال انه لم يحضره الآن هذا المذكور في حاشيته في حواشي
الشرح وكانه لم يصل الحاشية الى الاستاد سره ويمكن ان يكون ورود
حاشية الاستاد سره الى الشيخ فاضاف هذا الكلام في الحاشية
هذا الكلام نقله السيد السند سره واجاب عنه قال سره الشريف
لم يبين المص ان الجهة كما يطلق على الكيفية الثابتة اذا تعقلت يطلق
ايضا على الكيفية المعقولة والملفوظة للنسبة وان لم تكن مطابقة للواقع
اعتمادا على ما علم في الاخر من ان كل كيفية للنسبة معقولة او ملفوظة مطابقة
للواقع او غير مطابقة لم يسم جهة اذ ليس المقصود ههنا بيان تفاصيل
احوال المواد والجهات واختلاف الاقوال في الاولى دون الثانية
وان الثانية قد لا يكون ثابتة في الواقع بخلاف الاولى بل بيان
ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد في انفسها وجهات
في التعقل فان هذا المقدار كاف له ههنا انتهى كلامه سره الشريف
الشرح والجواب انه ان اراد ان محصل الترديد ان الغرض في قوله بذواتها
اما راجع الى اللوازم او الى الماهيات وعلى الاول بطلان التالي و
الملازمة مم وعلى الثاني الملازمة مسلمة وبطلان التالي مم والظ
ان النزاع بين صاحب المواقف والقوم لفظي فان القوم حيث
قالوا هذه الجهات التي يبحث عنها في هذا الفن بعضها الى جهات

القضايا انما ارادوا العقلية من حيث المفهوم وصاحب المواقف حيث
زعم انها غيرها انما اراد اللفظية بحسب الاطلاق يعني نفس هذه المفهومات
في الكلام انما يطلق في قضايا مخصوصة لا في جميع القضايا وهذا ما قاله
القوم ايضا حيث قالوا لكن في القضايا المخصوصة محمولا تارة ووجود الشيء
في نفسه   وفيه تامل اورده في الحاشية وجه التامل انه يمكن ان يسمى اصطلاح
جديد وبهذا تشابه وافق لانهم قد يطلقون الوجود على المعنى الاعم
بخلاف تلك المواد انتهى والوجه الاخر في التامل متعلق بقوله الا ان
ه ولا يخفى انه كلام على السند ولا يجدي اصلا الايراد والاولى متعلق
بقوله حيث اشتهر في الخارج وهذا ايضا كلام السند وعمدة ما قال
في ذلك الحاشية والامر في ذلك هين   والامر في مثل ذلك هين
اذ يصير النزاع بعد الاتفاق على ان الجهات في هذا الفن اذا اطلقت
يتبادر منها المعاني التي تتعلق بالوجود في نفسه ان تبادر تلك
المعاني اما بحسب المجاز المشهور او بحسب حقيقة عرفية طرأت على المعنى
المقام المنطقي فيكون النزاع لفظيا متعلقا بان اللفظ هو مجاز
ام حقيقة والامر فيه هين **قوله** كما يشعر به تقرير الشارح ان
كان هذا ناظرا الى اول كلام الشارح فالظ ان مدلوله هو الاحتمال
الاول وان كان ناظرا الى آخر كلامه حيث قال حتى يكون النسبة على
هذا الوجه ذات الموضوع الخ فالظ انه نفي فيه ولا حاجة الى الاستشهاد
وبالمجاز في قوله سره يشعر منافيه **قال** الشارح ولا يخرج بذلك عن

يدفع

عن كونه حصرا اى المقدمات اليقينية التى يتضح بها الانحصار والانفصال
الحقيقى وان كانت ظاهرا خارجة عن مفهوم القسمة الا انها لازمة
بينة لها لملاحظتها والنظر اليها فى حكم النظر الى مجرد مفهوم القسمة وكان
المفهوم شاملا للقسمة الاثرامى ايضا ولما كان فى ذلك تجوز ومسامحة
عدل عنه وقال وان صدقه مما يحتاج الى مناط الاول والاثرام الطلاق
الحصر الكافى فيه النظر الى مجرد مفهوم القسمة عليه ومدار الكلام على الالزام
الاطلاق النفس المقطوع به عليها ذا اطلاق الحصر القطعى بمعنى البديهى
المعرف عليه عندهم لنا فى هذا المقام بكون القسمة بالحقيقة للممكن اى
وتحصيله مع ان الوضع لتحصيل الواجب لتفرع عليه الاثبات والاحكام
فان قيل يمكن الحمل على ما مر اى اولا فانه اذا جعل الواجب خارجا
عن المقسم ههنا فيختص المقسم بالممكن ويؤيده قوله بالحقيقة قلت
يلزم منه خروج ما يقتضى ذاته الموجود انه عن المقسم مع ان جعله
قسما منه ثم الواجب مطلقا على الرأيين لا يخرج منه فلا يلزم
الاختصاص بالممكن فتأمل فيه وكلام الشيخ لا يدل الا على حيثية قال
يحكم فيه العقل او نظر العقل على الاطلاق مع قطع النظر
عن وجود الاقسام فى الواقع كما يكون فى بعض التقسيمات
ماهية الحق هو الثابت الدائم قال بعض المحققين هو المولى
زين الدين الشهير بعبد ق كذا سمعته مشافها عن عارف مهية اصلا
فهو انما يكون وجودا قائما بغير ذاته عن قائم بالغير اصلا فلها ماهية

التعلم

~~زين الدين صدقه~~

ملك

ملك هى التى بانفسها ممكنة الوجود اى اقول لانها غير الانية والوجود
والموجودية لا عينها ولا هذه داخلة فى هويته ذاته نعم بل انما
يعرض لها وجود من خارج وكل ما هذا شانه فهو ممكن يحتاج الى غيره
ويقتضى موجوديته لان كل شىء يصير شيئا اخر بان لا يكون فى نفسه
ذاك الشىء ويصير ذلك كذلك اما باقتضاء نفسه كما يصير الشمس ضياء
او باقتضاء غيره كما يصير وجه الارض ضياء والمهية من حيث هى لا
يقتضى الموجودية التى ما لم يوجد فتعين الثانى حق ولهذا قيل كل
ماله مهية غير الانية فهو معلول ونقل السيد السند قدس سره الاستاذ
عن الفلاسفة كل ذى مهية فهو معلول اى على الاطلاق قال
نعم يجرد عن المهية مطلقا الا ان له مهية هى عين الانية وليس مهية غير
الانية ونقل قدس سره عن الشيخ انه قال كل ما كان حقيقته انية لا مهية له
الواجب نعم حقيقته انيته قال وظاهره ليس من باب نفى المقدمتين
ان واجب الوجود تعالى وتقدس نعم لا مهية له اصلا وادعى الاستاذ
المحقق قدس سره ان العبارة المنقولة فى هذه الحاشية تشعر اشعارا
بالتخصيص بل هو ظاهر فى كونه نعم مهية انية وقال قدس سره اعتبار المهية
اما عين اعتبار الحقيقة او اعم منه وعلى هذا فاثبات الحقيقة له نعم
حيث قيل واجب الوجود حقيقته انيته يقتضى اثبات المهية له نعم الا
انها غير الانية وليس للمهية معنى آخر اخص من الحقيقة او مباين لها
حتى لا يقتضى اثبات لها اثبات الماهية بذلك المعنى الاخص و

والمباين اللهم اخص بالا يكون الا به عينها ولا جزءها وهو ظاهر ان كل
ذي مهية بهذا المعنى فهو معلول ولا يخفى ان علية الوجود والموجودية
على الوجود الذهني صرح به السيد السند يقتضي ما صرح به من ان الواجب
موجود بحت لا انه شيء موجود ومقتضى القواعد الفلسفية التي ذكرها الحكماء
في اثبات هذا المطلب وممن صرح به الاستاد في بعض عباراته في نفي المهية
الا انه من اشكل المشكلات اذ هذا على تقدير صحته يقتضي نفي المهية و
الذات الشخصية عنه تعالى وهذا كما ترى ينبغي ان يحمل الكلام للضرورة
الحكمة . بان يكون جزء مهيته متعلق بالمنفي الوجود فلم يكن ممكن
لسبب المهية لما يلزم من التسلسل او توقف على نفسه بناء على ان الشيء
مطلقا ما لم يوجد لا يوجد لا نفسه ولا غيره فهو اذن موجود
بذاته متشخص بذاته اي اقول وجه كون موجودا بذاته كما وجه كونه
متشخصا بذاته وجهه تقريره على كونه وجودا محضا فانما هذا انما يبني على
ما سيجي تقريره في مبحث التشخص من الفارابي وهو ان التشخص هو عين الوجود
الخارجي واما التفريع في ساير الصفات فغير صحيح وجهه اللهم الا ان يجعل
الفاء فصيحة فيصير المعنى بحيث تحقق هذه الامور لا تفريعها على ما ذكر اولا و
ان صح التفريع في الامرين هنا فاشته بهذا الوجود بهذا اللفظ اسوة
حسنة بساير صفاته بل لساير الصفات اسوة حسنة فانه عنده عالم
بعلم هو غير ذاته وقادر بقدرة هي غير ذاته هكذا في جميع الصفات
فان العلم بالصورة المجردة في العالم ما قام به تلك الصورة او غير الذي يكون

قيا

قياما حقيقيا كقيام الصورة المجردة المنتزعة بالنفس الناطقة او من قبيل
قيام الشيء بنفسه كعلم النفس بذاته وعلم الواجب بذاته من قبيل الثاني
فيكون علما وعالما وكذا القدرة هي مبدا التاثير والقادر ما قام به
المبدا على الوجه الاعم ولما كان ذاته تعالى مبدا للتاثير عندهم كان
قدرة بهذا الاعتبار وقادرا باعتبار قيام ذاته التي هي القدرة بذاته
فالمحصل نظر كل حقيقة ما قاله الحكماء فان قلت الا ان معنى الموجود الى
اقول هذا سؤال متعلق بالكلام السابق وما اشير اليه من ذوق
المتالهين كلام وقع في البين والاستاد اعرض عنه وعاد الى السابق
وقال ما قال ومحصل السؤال انه لا يخفى ان تعريف الموجودية بقيام
ضيقه مبني على المغايرة وان فرض كون القيام على طريقة الانتزاع
فيلزم ان لا يكون البارى تعالى على مذهب الفلاسفة موجودا حقيقة
منه وان لم يعتبر ذلك بل المعتبر انما هذا واما كون الشيء عين الوجود
فيلزم سراية الواجبية والموجودية العينية الى الوجودات الخاصة للممكنات
واما الجواب فبالنظر الى اول الكلام هو اختيار للشق الاول و
بالنظر الى اخر كلامه وهو الفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره
الى اخر ما ذكره بانه اختيار للشق الثاني وكان اختيار ثالث الشق
ايضا محتمل فيما تم جواب الكلام حتى يتضح المرام والموجود بالمعنى الكلي
مشترك فيه والحق ان هذا المعنى هو المعنى الاعم مما قام به الوجود ومن
الوجود القائم بذاته الذي لا يكون الا وجودا واحدا عينيا هو عين ذاته تعالى

ولا

يتحقق الجواب بين اختيار الشق الاول
اذ [illegible] التوحيد في [illegible] الانتفاء
[illegible] ووجوب القيام
الموجود بالعينية ووجوب [illegible]
الموجود العينية لا الا [illegible]
وابطال كفاية العينية زيادة الوجود
في بطلان العينية [illegible]
وهو الموجود [illegible] ما هي العينية
المغايرة الذاتية [illegible] صدق الوجود
فاجيب بما [illegible]
فان المجوز المصداق [illegible] بالذات
للمغايرة [illegible] العينية
[illegible]

[illegible] الوجود [illegible]

واما حمل المعنى المشترك فيه على الوجود المطلق المصدري فكانه باقي عنه قوله
سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا فان هذا الترديد انما
يجري في الموجود المشتق لان الوجود المشتق منه غايته الامر ان المعرف
عندهم هو انه عدد والمعنى المصدري من المعقولات الثانية واحتمال العرضية و
الزيادة او جوده فيه وان صح في المشتق ايضا والمطلق الذي يمتنع عما
يصح حمله عليهما معا قوله يقتضي صدق المطلق عليه بمعنى به الصدق بالاشتقاق
ولا يكفي الصدق بالمواطاة لتحققه في وجودات الممكنات وقد مر
الاشارة اليه الفرق فان الوجود الخاص الواجبي العام منه صحيح
انه ما قام به الوجود على الوجه الاعم فيصدق عليه معنى الوجود بذلك المعنى
الاعم المراد ههنا على ما افاده بخلاف وجود الممكنات فانه
ما قام به الوجود بل هو قائم بالموجود فالغير به موجود لا انه بنفسه موجود
بخلاف الوجود الواجبي القائم بذاته بالمعنى العام فصح انه قائم بالوجود
وهذا معنى الموجود على الوجه المختار في الجواب   سواء كان المراد
الى القول فيندفع ايراد الشارح بتحقق المغايرة بذاته فانه الذي هو مناطها
على زعم الشارح   ظهر بالبرهان ان الحقيقة التي تنتهي اليه الا قوله اما الاول
لانه يؤدي اما الى توقف الشيء على نفسه واما الى التسلسل لان الشيء ما لم
يجب لم يوجد مطلقا سواء كان الايجاد لنفسه او لغيره قال الشيخ في
الاشارات قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز

[illegible]

الكن

ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هو بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود
او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود قال المحقق في شرحه مثال كون الماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
كون الاثنينية سببا للزوجية للاثنين ومثال كون صفة اعني الفصل صفة
سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للتعجب ومثال
كون صفة اعني الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون التعجب سببا
للضاحكية ومثال كون صفة اعني العرض سببا لصفة اخرى مثال
كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود
وساير الصفات ههنا ان ساير الصفات انما يوجد بسبب
الماهية والماهية يوجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور ساير الصفات
عن الماهية وصدور بعضها عن بعض ولم يجز صدور الوجود عن شيء
منها اقول قوله والماهية يوجد بسبب الوجود مما خالف فيه اكثر المحققين و
المحقق نفسه صرح في تجريده بخلاف ذلك في عدة مواضع منها انه قال
وليس الوجود معنى يحصل به الماهية في العين بل الحصول نفسها وقال
قيامه بالماهية من حيث هي هي زيادته في التصور فمنها ما قال والوجود
من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه وقال
في محل حصوله في نفس الامر وقال وهو من المعقولات الثانية في التجرد
ان سيد نقلا عن الشيخ انه ما قال فرق بين الوجود وساير الصفات
مثلا السواد والحركة صفتان حقيقيتان يحصل بهما الاسود والمتحرك

٨١

بخلاف الوجود ته الى غير ذلك من النقول والعبارات فالوجود
بيان ما ذكره الشيخ ما ذكرناه آنفا   ويشيد اركان ما مهدنا
اقول التشبه في قوله له معناه معنى الوجود اذ ليس كذلك بل
يعم ذلك لشي ما يعبر عن القسم الى اخر ما نقلنا عنه فان كون ذات
لا يمكن ان يتصور الا موجودة لا يمكن الا بكونه عين وجود قائم
بذاته وهذا هو الممهد اولا   ويظهر عند ذلك ان واجب الوجود
بذاته اه ههنا اشكال عظيم وهو ان مقتضى كلام الحكماء ان مفهوم
الموجود وحقيقته من عرضيات ذوات الموجودات على
اطلاقها واجبا كان او ممكنا وقد صرح بذلك العلامة ايضا
من القواعد المقررة ايضا عندهم ان كل عرضي بالنسبة الى الشي
لا ان يقال انه هو في ذاته فلما كان الموجود عرضيا للواجب بالاتفاق
والعرض مسلوب عن الشي في ذاته فكيف يصح ان يقال ان الواجب
في ذاته موجود وكيف يمكن ان يقال ذات الواجب لا يمكن
ان يتصور الا موجودة وكيف يقال انه نعم موجود ذلك لان الشي
موجود وكيف يتصور ان يكون الموجود البحت الموجود بالنسبة اليه
عرضيا مع انه يلزم حينئذ ان المعروض في كيف ومعروض الموجود
انما هو الماهية او الهوية وكلاهما مفقودان عنده تعالى انه الوجود
البحت لا الشي الموجود نعم قاعدتهم المقررة ايضا وهي قولهم الشي
ما لم يوجد لم يوجد لا بالنسبة الى الوجود الغير ولا بالنسبة الى الوجود نفسه

يصح

٢

نقص

تقتضي ما صرح به بعض المحققين من انه الموجود البحت ولكنه مع هذا مشكل
غير منقح اصلا وظني في ذلك ان الاسلم طريقة المتكلمين وهو ان كون
مهية ما من المهيات مقتضية لموجوديتها لا يقتضي الموجودية السابقة
والا فالامر مشكل كل الاشكال   ولا يلزم منه ان يكون الوجوب
دائما كيفية نسبة اي اقول بل ولا وقوعه في الجملة اعني بعض القضايا
اذ ليس في العلوم ولا في المتعارف قضية واحدة يكون المحمول
فيها الوجود والموجود كليهما حتى يتصور ان يكون الوجوب
كيفية نسبة المفهوم المردد بل الواقع دائما المحمول في القضية الواحدة
تارة الوجود واخرى الموجود والاكثر هو الموجود فعلى الاول
يكون الوجوب كيفية نسبة الوجود وعلى الثاني يكون كيفية الموجودية
ولو صح ان الوجوب كيفية نسبة احد هذين المفهومين لا انه يقع في حالة
كونه كيفية نسبة المفهوم المردد من حيث انه المفهوم المردد اذ لا
يصح هذا الا عند اجتماع المحمولين في قضية واحدة فليس بل الواقع
تارة هذا واخرى ذاك وعلى كل منهما يصدق الوجوب اذ
الوجوب اما ضرورة هذا او ضرورة ذاك لا ان الوجوب
ضرورة واحدة في قضية واحدة اما لهذا او اما لذاك اذ هذا منوط
باجتماع المحمولين وذلك ليس بمتعارف اصلا   فان قلت
هذه حاشية من الاضافات ولذلك اختلف النسخ في وجودها
وعدمها   اي ذهنا وخارجا اه هذا حق فانه اذا كان العدم

وليس به

اقول الاشكال قد اندفع بما حققنا الاستاد
ان المراد بالموجود بذاته ان الذات في ذاته
بحيث يصح انتزاع الوجود والموجود عنه
لا ان الوجود او الموجود ثابت
في حد الذات معها
شان الذاتيات
منه

الخاص رفع مطلق الوجود عن شيء مخصوص فانما يلزم انتفاء ذلك الشيء
ذهنا وخارجا لا انتفاؤه وذلك العدم الخاص كذلك حتى لا يصح انتسابه الى
شيء اصلا لان العدم المطلق لا ينسب الى شيء والتقدير المذكور ايضا
لا يقتضيه اذ هو انما يقتضي انتسابه بكونه عدما او معدوما فجاز ان يكون
الامر على الوجه الاول فلا يكون معدوما امر خاص لا ينسب الى شيء اصلا
والظاهر النسخة الثانية ط حران الشارح خلط الامرين اي هذا الخلط
مبني على السؤال المذكور ويجب الخلط بنفع انتفاء اللازم فاجاب بانه
لما تقرر انتفاء اللازم على اي حال فاي حاجة الى ارتكاب الخلط
لا يخفى ان هذا التحقيق المقام على وجه يندفع الاشكال وهذا بالارجاع
الى ما سبق وتبيين ما تقرر لان الموجه دفع الجواب المذكور بل
الموجه على هذه الكلمات والرجوع الى التحقيق السابق فانه قد
تبينا لا يتوجه عليه شيء من المحذورات   عين الوجود
القائم بذاته اي هذا من الاضافات واقول قد مر الاشارة
الى ان الوجود الخاص الواجبي القائم بنفسه صح انه قام به الوجود
على الوجه الاعم فيصدق عليه معنى الموجود اعني ذلك المعنى الاعم
ههنا على ما اختاره قدس سره بخلاف وجودات الممكنات
فانه ما قام به الوجود بل قام بالموجود وايضا انه يجد كونه موجودا
ما قام به الوجود بل هو قائم بالموجود فالغير به موجود لا انه بنفسه
موجود بخلاف الوجود الواجبي القائم بذاته فانه بنفسه قائم بذاته

بالمعنى

بالمعنى العام فيصح انه قام به الوجود وهذا هو المعنى بالموجود على
الوجه المختار في الجواب   بل هو وجود بحت باعتبار
موجود بحت باعتبار الاسناد المحقق قدس سره يبني التحقيق في
اكثر عباراته في سائر تصانيفه على العبارة الاولى والسيد
السند قدس سره في تمام المواضع على العبارة الثانية والاستاذ
سره عارضه ونازعه في كل المواضع والآن بينهما جمع بين العبارتين
وما ذلك الا لعسر العبارة ودقة المقام والله المستعان و
عليه التكلان لان شيئا منه علم الى آخره اراد بكلمة من
التبعيضية وكذلك قال انه يؤدي الى التركيب في الذات
وحمل كلمة في على الحلول الذي هو شان الاوصاف ولذلك
قال حتى يلزم منه التكثر في الصفات لا يقال انما تشوش الى هذه
الحاشية من الاضافات ولهذا اختلف النسخ وقوله بحسب
من مرتبتي اشارة الى البسيط والعروض قوله لا يخفى على الشيء
الاخرين اشارة الى كلا قسمي العروض وهو الذي يقتضيه ذات
المعروض والذي لا يقتضيه فهذا تركيب البسيطة والعروض والكلام
في المرتبة الواحدة فتامل كما امرت   الشارح هذه القضية البديهية
يعني قسم الممكن الى الواجب بالغير والممتنع بالغير الذين
النقيضان الممكن   كما ذكره الشارح اي يكفي حكم على
السطر يعني ان نظيره مذكورة في كلام الشارح لا ان هذا عينه مذكور

حيث امر المصنف قدس سره بالتامل فانه ظهر عملا ان المركب عن الاجزاء ما لا اثر منها ملي لط

في كلامه وملخص السؤال هو ان قياس هذا على ذلك في
الاستحالة والسقط غير ظاهر السند مستفاد من كلام السائل
وملخص الجواب ان الزام ما مر انما هو منوط بالالزام اصل الشيء
ولما قام البرهان على بطلانه او بطل بادعاء البديهة كما قاله بعضهم
بطلان اتصاف المعدوم بالمعدوم والسقط في قوله انما هو
اخر توجيه ظ وبالجملة لو كان قوله كما سنذكره الشارح اشارة الى
ذكر غير ذلك فيتوجه ان هذا غير مطابق للواقع ولم يندفع بما ذكر
من الجوابين ولو حمل على الشرط فالجواب صحيح وما توهم السائل مندفع
بالجوابين فان اتصاف المعدومات والموجودات
الحاصل ان اتصاف المعدومات بالثلثة واتصاف الموجودات
بها على نحو واحد وما هو ممكن الوجود لا يجوز ان يكون كذلك بديهة
فان اتصاف الجسم المعدوم بالسواد لا يكون كاتصاف الجسم الموجود
بالسواد الموجود فيه فتدبر بهذا في حاشية الحاشية
الشارح قال صاحب التلويحات اي اقول محصل هذه الفاظ
ان كل ما تكرر نوعه بان يكون محمولا على جزئياته كالكلي سواء كان ذاتيا او اشتقاقيا
يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل ثم يلزم من كونه اعتباريا
امرا اعتباريا لا حقيقة له في نفس الامر ان لا يكون له افراد حقيقية بل
انما يكون حصصا اعتباريا وقد تحقق وسبق ان الكلي بالنسبة الى
الحصص انما يكون نوعا وتمام حقيقتها فوقع في عبارة الشيخ تقديم

وتاخر

وتاخر فتامل على المحال انه محالا لذاته اي يعني كون الموقوف
على الممتنع ممتنعا امتناع الموقوف عليه اي المراد بالامتناع هو
الاستحالة الذاتية لكنه الكبرى ممنوعة اي يجوز ان الصورة
ليست داخلة في الصفة لان الصورة جوهر والصفة على تقدير الوجود
عرض لكنه الكبرى مسلمة لا ينتقض بها ولا يصلح للمنع والاسناد بالصورة
كما لا يخفى عنه لا لحرية اي اقول قد تقرر عند كثير من المحققين ومنهم الاستاد
سلمه ان الشيء قد يحصل في الذهن بنفسه لا بصورته وهذا مع حصوله في
الذهن لا يقال له انه متصور بل هو على هذه الحالة مجهول مطلق ولكن
لان العلم هو حصول صورة الشيء في الذهن لا حصول عينه ومبدأ
حصول عينه كما اذا كنا محصلين بعلم المنطق مثلا ولكن نفسه مجهولا مطلقا
وقد ينعكس الامر كما اذا تصورنا المنطق بقصد تحصيله فالمنطق ح
معلوم متصور وان لم يوجد بعينه اصلا حتى في الذهن متحقق الفرق بين
المعدوم المطلق والمجهول المطلق ثم المجهول المطلق لا يحكم عليه لانه
والمعدوم المطلق لا يثبت له شيء ولا يثبت لشيء ومقامنا هذا
هو الكاسح انه في المقام الاول قد عبر عن المجهول المطلق بالمعدوم المطلق
وقد علم الفرق عدم تمشي هذا الجواب ههنا حاشية هكذا
عدم تمشي الدليل ايضا انتهى هذا ظ كيف ولو كانت الذات
علة اي ههنا حاشية هكذا والعجب عن الشارح انه جعل ذلك وجها
مستقلا ولم يتنبه انه يمكن ان يندفع به ما جعله الجواب الحق عن هذا

٦

[illegible]
وقف
الاسعد [illegible]
١٩٠
٢١٢

الوجه انتهى وقوله وذلك اشارة الى المذكور في العنوان وهذا
جعله الشارح وجها مستقلا على اصل المطلب وهو كون الوجوب ليس
موجودا حيث قال وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان
ممكنا الخ وقوله عن هذا الوجه يعني الوجه الذي نحن بصدده الا ان
وانما يندفع بهذا الوجه الجواب الحق لان مناط هذا الوجه على انه
لا يمكن كون ذات الواجب علة مقتضية لوجوبه ومناط الجواب
الحق على تقتضيه فان قيل لما كان هذا الجواب من جانب المتكلمين
القائلين بان هذه الصفات ليست عدمية وذلك الوجه الآخر
من جانب الفلاسفة القائلين بان هذه الصفات عدمية ليست
متحققة في الخارج او في نفس الامر والمنافي لتقرير الوجه الآخر والجواب
الحق ليس امرا محذورا بل هذه المنافاة من مقولة المخالفة بين
كلامي المخالفين وليس هذا امرا بديعا قلت نعم الامر كذلك
الا ان الشارح لما ارتضى بالجواب الحق وبالوجه الآخر ايضا كان
هذا عجبا منه   وتفصيله انه ح اي حين اذ كان الوجوب
من الامور العينية والذات علة له   او هو عينها اي عين
الاتصاف وقوله على تقدير ان متعلق بالشق الاول وكون
العينية كلام وقع بين الحكماء وهو ان وجود الصفات الحقيقية في
نفسها هل هو عين وجودها في موضوعاتها او هو متقدم عليه
فاكثر المحققين على الثاني وتبعهم السيد السند قدس سره وبعض آخر على الاول

في البيت على سبيل التوزيع
والاستظهار وهذا النزاع
مبني على خلاف وقع
م

وكان

وكان الاستاذ المحقق ادام الله بقاه حيث نقل من الشيخ في التعليقات
انه قال وجود الاعراض في نفسها هو وجودها في موضوعاتها
قوله او عينه يكون اشارة الى ما ارتضاه وقد صرح به في حاشية
الحاشية كما سنقله والتقدم المذكور اولا هو مذهب الاكثر المحققين
ولمانع ان يمنع ان مقتضى هذا الكلام ان جعل الجار والمجرور
في قوله على تقدير متعلقا بمجموع التقدم والعينية لا بالتقدم فقط كما
ذكرناه اولا وهو كونه متعلقا بالتقدم فقط   استلزام الاتصاف
اي الاتصاف بالصفة العينية له اي لوجود الصفة   ولا يمكن
الحق على المفهوم منها حاشية هكذا اي عينه ولا يتقدم عليه قد سبق
منا انه منها حاشية هكذا اي في الحاشية المتعلقة بقوله لا يمكن
ابداؤه في الامتناع   وقد مر فيه كلام وهو ان الحال لا يحتاج
الى المحل وقد مر فيه كلام   والحق ظاهر لا يهد اي بهما حاشية هكذا
وهو ان الوجوب قد فرض من الامور العينية ولا يمكن الاتصاف
الا بوجوده   الشارح ضرورة لعدم الموقوف على العارض
في العارض الموجود وذلك شمل الوجود والامكان الوجوب السابق
فهو جزاء ان لا يتقيض التقدم كالوجود او نقيضه كالامكان وبالجملة
فالمحقق ان الصفة الحقيقية لحصولها فرع وجود موصوفها بحكم
عكس النقيض كل صفة لا يجب فهاذا ذلك لم يكن حقيقية بل اعتبارية
لا يترتب على الماء آخر اي اشرية مخصوص هذه الحاشية لتحقق الاتصاف

على وجه يتضمن معنى نفس الامر وخلاصته ان الاتصاف في اي ظرف
يقتضي كون الموصوف بحسب وجوده في ذلك الظرف بحيث يصح للعقل
ان ينتزع منه صفة ما فان كان مناط صحة انتزاع الصفة وملاحظة
الاتصاف وجود الموصوف في الاعيان فالاتصاف عيني وان
لم يكن الصفة عينية موجودة هناك وان كان المناط وجود الموصوف
في الاذهان فالاتصاف ذهني وعلى اي حال فالموصوف موجود
في ذلك الظرف كليا دون الصفة فانها قد تكون موجودة في
الخارج عند الاتصاف العيني كما في اتصاف الموضوعات بالاعراض
العينية الموجودة في الخارج بخلاف سائر الصفات السلبية والاعتبارية
كالاتصاف بالعمى والفوقية بل في الذاتيات ايضا لو اعتبر الاتصاف
بالنسبة مثلا فان مطابق الحمل والاتحاد والاتصاف باي عبارة قيل
ومصداقه في الكل هو وجود الموضوع بل نفس الموضوع على الوجه
الذي صح الانتزاع الاتصاف او الاتحاد ولاخذ الصفة منه
ففي قولنا الجسم ابيض المصداق هو الجسم على الوجه الذي
وجد وتحقق فيه البياض وفي قولنا زيد انسان هو مجرد ذات
زيد الموجود فانه على وجه يصح انتزاع الانسان منه والحكاية عنه
بانه انسان وهكذا وفي قولنا السماء فوق الارض هو وجود
الانسان على هذا الوجه الواقع اي على كون الارض موجودة السماء
في وسطها وفي قولنا زيد اعمى هو زيد الموجود على ما هو الواقع يعني

علی وجه

على وجه سلب البصر عنه والكل مشارك في ان مطابق الحمل هو نفس
الموضوعات وهي الاشياء والامور في انفسها والنسب العقلية التي
يحصلها العقل في جميع القضايا هي المطابقة لما في نفس الامر اي الشيء في نفس الامر
وحاكية عنه وعن حاله فالاشياء والموضوعات في انفسها على الوجه
الذي يصح الحكاية بها عنها هو نفس الامر وبهذا يتبين واتضح معنى نفس بين
الامر على الوجه العام في جميع القضايا واما النسب الخارجية فهي
الانواع الاربعة التي اشير اليها في حمل القضايا انما يحصل في بعض
الانواع ونفس الامر الا المعنى العام المحقق في جميع القضايا من
غير تفاوت من حيث العموم كما قيل في بعض العبارات صدق
الاحكام مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية وبعد اتضاح
نفس الامر وتحقق الحال اما ما اول ورد ود الى هذا التحقيق ورايتها
مردودة نعم والشيخ ذكر في تحقيق نفس الامر تعليقا كالمحقق وغيره
ولم يرتض بها وكل له وجه والاستاد سلمه ذكر وجها آخر في
ذلك الموضع ثانيها قريب مما ذكره القوم بل هو هو وهو ما حققه
ههنا فذهب الى شيء جديد ووعد بالتحقيق ولم يسبق الاتفاق الى زيارته
ضريحه وبعد تحقيق معنى الاتصاف وتفصيله يصح ان الاتصاف
يقتضي وجود الموصوف في ظرفه دون الصفة وقد تقدم وجود
الموصوف عند الاستاد سلمه اما حققه سيدنا والسيد السند
قال الاتصاف نسبة يقتضي وجود الطرفين اما لحقوق قوله سلمه تي

تاسد بهذا الکلام وهو انه اذا قیل اتصف زید بالعمی فی الخارج
مثلا فمعنی القضیة الخارجیة القایلة بان العمی صفة له فی الخارج و
قد اتفق رای الکل علی ان موضوع القضیة الخارجیة لا بد ان یکون
موجودا هناک وقد استدرک الاستاد س هذا فی الحاشیة
السابقة بقوله فان قلت الوصف ثابت للغیر فی الخارج فهو
موصوف بالثبوت للغیر فیه فیکون موجودا فیه بناء علی تلک
المقدمة الا ان الجواب الذی ذکره بقوله قلت الخارج ههنا
ظرف للثبوت الذی هو المحمول لا للاتصاف لو سلم ثبوته
هناک الا انه فیما صورناه کانه غیر جار ولا حاسم للشبهة فان
قیل اتصاف زید فی الخارج بالعمی یأول الی ان زیدا له الوجود
العینی بحیث یصح ان ینتزع منه العمی فقط ان هذا یقتضی وجود
زید فی الخارج دون العمی قلت لا یخ الامر ان زیدا المتصف
فی الخارج حقیقة العمی ام لا وعلی الثانی فلا نزاع ولا کلام فیه ولا
اتصاف عندنا فی الواقع وعلی الاول فکما ان الموصوفیة متحققة
حقیقة فکذا یلزم ان یکون الوصفیة عینه کذلک ضرورة انهما
متضایفان لا ینفک احدهما عن الاخر فی ای ظرف کان وهذا
هو المقصود ولیس فی الخارج الا الجسم والبیاض الا ان قیل مقتضی
هذا الکلام ان لا یکون اتصاف الجسم بالبیاض مثلا خارجیا
مع ایتس علی تفوق راس المتاخرین علی ان هذا الاتصاف

خارجی

خارجی بل وعلی اتصاف زید بالعمی ایضا خارجی قلت التحقیق ان
الاتصافات والصفات الاضافیة مطلقا لیست موجودات
خارجیة وان کان ذوات الاتصافات وانفسها قد یکون
خارجیة کاتصاف الجسم بالبیاض واتصاف زید بالعمی وهذا
لا ینافی کون وجود الاتصاف مطلقا لیس فی الخارج وهذا
علی ان الخارج قد یکون ظرفا للشیء دون وجوده وهذا مما فصله
الاستاد المحقق س موافقا للاکثر فی المباحث وجزم السید السند
بانه کلام خال عن التحصیل ولکنه قد صرح بان الخارج ظرف للوجود
ولهذا یقال هذا وجود خارجی مع ان الوجود لیس من الموجودات
الخارجیة علی ما صرح هو به موافقا للجمهور المحققین وکذا الکلام فی
العدم   هو ذات الجسم والبیاض الحال فیه اذ قد صرح
فی الحاشیة السابقة بان مطابق الحکم فی هذه القضیة هو ذات
الموضوع فقط حیث قال فان زیدا الموجود فی الخارج هو نفسه
مطابق الحکم بالعمی وغیره من الصفات التی یتصف بها فی الخارج
سواء کانت موجودة فیه اولا انتهی وهذان منافیان لکلامه
ما اول الی ما ذکرنا او مردود یعنی انه مردود الی ما ذکرنا او مردود
الشم لانم ان الموصوف بالصفة الممکنة اولی بان یکون ممکنا
لم لا یجوز ان یکون ممتنعا بمعنی ممتنع العدم وهذا کاف فی وجوده
الاشاع بالمنفی الاعم   وقد مر ما یتعلق بتفصیله فی

في الحاشية المتعلقة بقوله فان عدم المعلول الاول الخ منسوب
الرسم واقول يمكن ان يكون ذلك اشارة الى الحاشية
المتعلقة بقوله اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان
ممتنعا ولا حاجة اليه كيف لا حاجة اليه مع ان ممتنع الوجود
يمنع ان يكون صفة ثبوتية من تصرف الناظرين والكرخي
لو كان من تصرف الناظرين فالمطالبة بتصرف ضروري على ما
في بيان الحاجة اليه ومن الظاهر ان امتناع الوجود لا يكون موجودا
ولو كان الامتناع هو سلبا فلا يتصور ذلك الا ان يكون امتناع
العدم وهذا يصلح كونه وجوديا لانه وصف الموجود وهو الواجب
تعالى فلا يرد ذلك عليه الخ فيه تامل اذ ح لا يلزم نفي وجود
الامتناع العدم لم يدل هذا الدليل على نفي وجوده ما هو
المحشي فيه العامل المذكور آنفا وحمل الدعوى على نفي وجود امتناع
الوجود لا الامتناع المطلق مخالف لظاهر ما اختاره المص
فلا يتم الاندفاع للدليل او يقال ولا الجواب
المص ولو كان الامكان هو سلبا لزم سبق كل ممكن على امكانه
بنفسه في الوجود على ما هو الشان في الصفات الثبوتية العينية
وهذا يمكن نقيض لقاعدة صاحب التلويحات فصح ان يقال
هذا مقتضى تلك القاعدة انت تعلم ان الملازمة الخ
استدل الخصم بان عدمية الامكان يستلزم عدم الفرق بين نفي الامكان

والامكان

والامكان بناء على تجويزه تمايز الاعدام او سلطوي على منع الملازمة
الاولى بناء على ذلك انتهى ولو قرر الدليل بهكذا لو تحقق الفرق
يلزم كونه سلبيا بناء على عدم تمايز الاعدام والمقدم حق فكذا التالي
فالجواب منع الملازمة بمنع ان الفرق يستلزم الثبوت بناء على
تمايز الاعدام وهذا الظاهر كلام المص الصق والانسب لما التقييد
بالمنفي فعلى ما ذكره السيد الشريف في توجيهه وهو ما افاده السيد الشريف
المص ومعروضهما بالعرض منهما ممكن الخ كون معروض الوجوب
الغيري والامتناع الغيري ممكنا حق اذا كانا وجوبا سابقا و
امتناعا سابقا واما اذا كانا لاحقين فالظاهر شموله المنفيات
الثلثة قال المص ولا يخرج عنها اي عن الوجوب اللاحق فقضيته معلله
وانت خبير بان امتناع الانفكاك الامكان الغيري
يكون بالغير انما هو الواجب الذي فرض علة لهذا الانفكاك
الا انه لما كان فيه تكلف الخ اقول ثم ان ابطال الشق
الثالث وهو كون الممكن بالغير في نفسه ممكنا بالذات بلزوم الا
نقلاب فيه تطويل بالنسبة الى لزوم التوارد فان الابطال
الاول اطول من الثاني الا ان الكلام فيهما في ابطال الشقوق
الثلثة والتفصيل عن الشقوق بان يبطل الاول والثاني بلزوم الانقلاب
والثالث بلزوم التوارد اخصر من ابطال الكل بلزوم الانقلاب
واما التكلف بعد تسليم وحدة الامكان وكونه صحيحا والحال كذلك

في نفس الامر فلم يصح لزوم ما يعتد به مع ان الاول هو اللايق بسياق
كلامه اي يمكن ان يكون ذكر الصواب في قول الشارح ناظرا الى الاعراض
الاول الذي في حاله عنده ثم انه لو بدل الاول والصواب في
الكلامين فهو وان فرض انه يصير كلام الشارح موجها الا ان كلام
السيد سيظهر رافعه لان الجواب عن الاعراض الواحد مستغنيا
عما ذكر في غيره فكيف يكون هذا صوابا لا اولى وهذا كله الا
ان غرض الاستاد ان كلام الشارح يعني اعتراضه على السيد
قدس سره الشريف وكون كلامه صحيحا في نفسه يتوهم ويوهم بان
يقع انعكاس في الكلامين في هذين اللفظين غاية الامر ان كلام السيد
الشريف حينئذ يكون مستظهرا فيه وهذا انما يتم عن العوض في المقام دون نظر
لبقاء الاعراض الاول الذي فكيف يصح عدوله عن الصواب الى
الاولى اولى ثم لا يجوز ان يكون استقلال الذات في علية
الاستواء اي فان قيل لو كان اصل العلية مشروطا بانتفاء الغير ابتدا
يتوجه اعتراضا على لزوم توارد العلتين المستقلتين واما اذا كان
استقلال الذات في العلية مشروطا به لا اصل العلية فيجعل
للذات علية ناقصة ولا شك ان العلة الناقصة غير كافية في
تحقق المعلول فلا بد له مع تحقق العلة التامة التي هي الاول انما يقع
بحسب الفرض من ان ينضم الى تلك العلة الناقصة ثم به العلة التامة
ثم يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي قلنا

انما يلزم

انما يلزم التوارد حينئذ اذا كان المنضم امرا اخر مغايرا للمجابع الذي
فرض علة ثم لا يجوز ان يكون المنضم الى المجابع المعروض عليه فيما
ما ذا وجد ذلك الغير وهو الذي يحصل به الامكان
بالغير فان قيل اي في مقابل المستدل لا تعلق من جانب
المعترض لكون الذات علة تامة اي مثلا وكذا الحال
في اشتراط اصل العلية لانا نقول من جانب المستدل
فلا يكون علية التامة اي علية مطلقا ايضا فلا يكون
ممكنا بالغير وهو المطلوب ومن ههنا اي من انه اذا لم يكن
للشي ما مدخل بحسب خصوص وجوده وعدمه في شي اخر لم يكن علة
له ان ما قيل في الاعلام اي من ان كلا من اعدام الاجزاء
بخصوصه علة لعدم المركب بشرط انتفاء العدم الاخر ليس كذلك
اي ليس بواقع لانه لما حصل عدم المركب سواء حصل وتحقق
عدم هذا الجزء بخصوصه او لم يتحقق فلم يكن لشي من الاعدام بخصوصه
علة اذ العلة ما يتوقف عليه الشي ولا يتوقف لعدم المركب على
عدم بخصوصه بجواز تحققه بعدم اخر بل الحق اي كلام اخر لا
يلوح مما ذكر ههنا علة عدم علة المنضم لعدم احد الاجزاء في المعلول
المركب لا يلزم الانقلاب اي حق العبارة ان يقال
لا يلزم التوارد اذ البحث فيه لزوما وايضا عدم لزوم الانقلاب
لا يتفرع على ما فرعه عليه بل انما يتفرع عليه عدم لزوم التوارد كما هو

مقتضى صريح كلامه وقوله وانما يلزم لو سبب قوله وهو تم لو نفي
لزوم التساوي ولا الانقلاب لانه على الصورة المفروضة انما
يلزم التساوي لا الانقلاب نعم قوله لانه ليس واخلاف الواجب
لذاته والممتنع لذاته انما يقتضي الانقلاب وبالجملة كلامه مسامح
حده لو كان الواقع في العبارة هو الانقلاب اذ لم يجب كون
الذات علة لعدم سلب الصورتين   ويمكن اساسه اي فان قيل
قوله
لو صح ان ذات الممكن لا بد ان يكون علة لامكانه لكان الممكن
مخصوصا واصل الحصر كما مر قلت بل الممكن الخارج عن التقسيم
والمخصص هو الدليل وهو الاساس في الحصر العقلي كما ان الممكن
الخارج عن القسمة اعم من ان يكون متساوي الطرفين او لا ثم البرهان
قام على انه لا يجوز بعد القسم اعني الرجحان الذاتي في نفس الامر و
يتعلق التساوي بالدليل مع كون مفهوم الممكن بحسب القسمة اعم
مشتمل على التناقض اي لم نجد ان امكان الواجب بالذات
مشتمل على التناقض وكذا امكان الامتناع بالذات مشتمل عليه
وذلك لان امكان الواجبة يستلزم جواز العدم وجواز العدم نظرا
الى نفس الذات يقتضي ان لا يقتضي الذات الوجود وهذا يقتضي
ان لا يمكن اقتضاء الوجود وهذا تناقض صريح فتامل فيه جدا فان
فيه دقة وغموضا وقس عليه امكان الامتناع بالذات او العقول و
هو نفس الممكن المفروض   لا ان يقتضي الضرورتها الا ان يكون

انه يقتضي

ان تقتضي الضرورتها مطلقا سواء كانت ذاتية او لا فهذا حق و
الامكان ممتنع الطرفين لذاته كما ذكره لكنه غير مفيد لجواز ان يكون
الامكان بالذات هو لا اقتضاء الضرورة الذاتية وان اريد
نعم ان يقتضي لا ضرورتها الذاتية فهذا غير مسلم ولا يلزم منه امتناع
الطرفين لذاته كيف والحق ان الممكن الذاتي يقتضي سلب الضرورة
الذاتية لكلا طرفي الوجود والعدم ولو كان ذلك موجبا لا
امتناع الطرفين لذاته لم يكن الممكن كذلك هف وبالجملة اقتضاء
اللاضرورة الذاتية لا ينافي الضرورة الغيرية باقتضاء الغير
يحل كثيرا من الشبه   المص وعروض الامكان عند عدم ا
ظ كلام المص ان عند اعتبار الوجود او العدم بالنظر الى
الماهية او عليها لا يعرض ولا يثبت الامكان وليس كذلك
لان الامكان ذاتي لا ينفك عن الشيء على جميع الاعتبارات و
قد دل على ذلك ايضا قوله اخوا ولا منافاة بين الامكان
الذاتي والغيري اي الوجوب والامتناع الغيريين اللهم
الا ان يقال معناه ان عروض الامكان عند عدم الاعتبار
لا يمنع عروض الغيري عند الاعتبار والا فعند الاعتبار وفيه
تامل اذ يمكن ان يقال لا مانع من عروض الامكان مع الاعتبار
الاخر العارض به الغير بان بل الامر كذلك فيكون الامكان
ذاتيا كما مر انفا   المص وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس هذا

يقتضي نفي الوجوب في الاعتبارات وتخصيصه بالصورة والوصف الأخير وعورض بان الامكان الخ تاويل هذا الكلام بحمل المعارضة على المعنى اللغوي العرفي لا على المعنى المصطلح عليه عند ارباب المناظرة واما ما احد صحة مقدمة اقوى بانه لا يخفى ان العلية في الامكان والحدوث وبهذا الدليل يعلم ان العلة ليست الا الامكان فعلم انه الحدوث وح تحصل المعارضة الاصطلاحية وما قيل في انه اذا فسر الخ كلام مذكور في حاشية حكمة العين للمعصوم وهو انه لو كان معنى الحدوث هذا انتفى اطلاقه حال العدم وليس فليس ثم قال الشريف وقد يقال الحدوث هو المسبوقية المذكورة لكن مرادهم من ان الحدوث علة الحاجة ليس ان نفسه علة بل ان العلة هو كونه بحيث لو وجد لكان حادثا وهذا المعنى ليس متأخرا عن وجوده فيندفع ما اورده وفيه حمل الكلام على خلاف ظاهره اه وهذا يعني ما افاده في اول الحاشية مع التصريح بانه خلاف الظاهر والاستاد لام ذلك وقال ان الحمل على الظاهر متعين مع ظهور بطلانه **قوله** واقول في اثبات هذا المطلب اي قال في الرسالة القديمة قد عثرت بعد ما الاحطة هذا الوجه على ان الشيخ نقل اصله عن المباحث المشرقية وان لم يكن على ما قررته من التنقيح والاحكام واورده هو والمحشي ايرادا مجملا هو ان الاثر انما امتناع احد الطرفين فيستلزم وجوب الاخر الى آخر ما قال واقول في هذا الدليل

[illegible]

الفقير [illegible]

في الاولوية الذاتية

الممتنع

الممتنع نظرا لان اقتضاء الراجحية والمرجوحية انتفاء بغير ما جاز ان يكون على سبيل الاولوية الغير المنتهية الى حد الوجوب كما ذكره الشيخ في الايراد على دليل الشيخ فلا يلزم امتناع المرجوح ولا وجوب الراجح وبالجملة الاعتراض مشترك بين الدليلين فان قلت لا يجوز كون الممكن متساوي الطرفين بالنظر الى ذاته مع كون احدهما راجحا بالنظر الى العلة وذلك لما ذكر ابقاء التساوي بحاله او لا بل مع وعدم اجتماعه مع الاولوية بالغير فليجز مثل ذلك في الاولوية الذاتية بان يكون احد الطرفين اولى واقع بالنظر الى ذات الممكن و الآخر كذلك بالنظر الى العلة على احد الوجهين المذكورين والحق فيهما هو الاول لان الذاتي لا يمتنع بالغير اقول يمكن ان يجاب عنه بما افاده في الرسالة القديمة قال الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي بل لا بد من ترجح احد الطرفين في نفس الامر و الامكان امر اعتباري يعرض في العقل فان العقل اذا لاحظ ذات الممكن مع قطع النظر عن وجوده وجده متساوي النسبة الى الطرفين وهو في نفس الامر مقترن بالمرجحات لا يقال كما يجوز ارتفاع التساوي الذي هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان الذي هو مقتضى الذات بالغير ايضا لانا نقول ليس التساوي مقتضى الذات في الممكن ولو كان كذلك لما جاز ارتفاعه وكان مستحيلا بل هو بالنظر الى ذاته متساوي النسبة الى

91

الطرفين من حيث انه لا يقتضي شيئا منهما لانه يقتضي تساويهما في
نفس الامر ثم يقتضي كونهما متساويين بالنظر الى ذاته وهذا المعنى
باق غير مرتفع اصلا انتهى كلامه واقول للسائل ان يعود ويقول
فليكن حال الاولوية الذاتية لاحد الطرفين حال التساوي بعينه من
غير تفاوت وقد اومى الى ذلك في عبارة السؤال ثم اقول الحق
انه ان حمل الرجحان والاولوية على المعنى الاول اعني الرجحان الوقوعي
فالسؤال ظ وهذا غير متمش فيه وان حمل على الثاني كما هو الظ فالحال فيهما
اي التساوي والاولوية واحد ثم اقول التساوي وان كان بمعنى
واحد كما صرح به السيد الشريف حيث قال ما تساوى شيء بالنظر الى
ذاته لا نسبة له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس
الى انه لما كان ثابتا له لذاته ثم يتصور ثبوته له بواسطة الغير
الانوار وعلتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك
الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتأمل الصادق
انتهى الا ان هذا المعنى الواحد امر اعتباري لا تحقق له في نفس الامر
اصلا اذ في الواقع اما راجح احد الطرفين بعلة ولكن هو حاصل
لذاته الممكن بالنظر اليه وهذا امر مستند الى نفس الذات متخلف عنها لا
اصلا مع رجح احد الطرفين في الواقع ومثل هذا جار في الاولوية
الذاتية ايضا بان يكون الواقع بسبب العلة لا رجحان هذا الطرف
في نفس الامر او رجحان الطرف الآخر غير منافاة ولا استبعاد. الاولوية

في الاولوية الذاتية

الذاتية

الذاتية كالتساوي **قوله** ومرجوحية تستلزم امتناعه اقول
ان اريد بالراجحية ههنا التي بحسب الوقوع فهذه لا تستلزم الوجوب
والمرجوحية المضايفة لها لا تستلزم الامتناع وانما يكون الاستلزام ان
لو كان اقتضاء الراجحية والمرجوحية على سبيل الوجوب ولم لا يجوز
ان يكون على سبيل الاولوية الغير المنتهية الى حد الوجوب او الامتناع
كما مر وان اريد بها المعنى الثاني اي الانسبية والاليقية بالنظر الى
ذات الممكن فهذا لا يستلزم الوجوب ولا الامتناع اصلا
سواء كان الاقتضاء لهما على سبيل الوجوب والامتناع او
على سبيل الاولوية المحضة وسواء قيل بانتفائها هو مقتضى الذات
او بانه لا شيء اصلا كما مر الاشارة اليه وبالجملة النظر ان هذا
الدليل خال عن التحقيق لو تم اما تما فان قلت
اصل هذا الايراد اورده المدقق الحلي ونقله السيد الشريف
معترضا عليه قال قدس سره بعد تقرير هذا الجواب وبه يندفع
ايضا ما قيل من انه يجوز كون الذات مبدأ الاستحقاق الاولوية
لا مبدأ الوجوب فلا يمتنع زوالها وبيانه ان الكلام في الاولوية
الحاصلة للممكن نظرا الى ذاته فلا بد ان يكون علة تامة لها او مبدأ
لوجوبها اقول وما ذكره السيد السند قدس سره مقتضيا بالكلام الاستاذ
قدس سره قريب من هذا التحقيق الذي اعتمد عليه الشريف ثم قال
والمقصر الى آخر ما قال فارجع اليه وفيه تأمل يرد عليه ما

الراجحية هو

اذ حينئذ هذا الدليل لا يتم على اصل التحقيق

اورد الى قوله بل تحقيقه لما دل ذلك بقوله وايضا هى تقتضى
منه ظاهر انه اعتراضان يتوجه احدهما على اول الجواب والآخر
على آخره يعنى قوله واذا جاز الخ والحق انه اعتراض واحد هو ما
ذكره بقوله والحاصل ان عبارة تجرى على الاول بانه غير تام و
اخرى على الآخر فتامل فيه   لان اقتضاء عدم الطرف
المرجوح لسلب عدم السلب الطرف المرجوح   بان
يكون عدمه واجبا بالنظر اليه الخ بان يكون عدم سلب الطرف
المرجوح واجبا ذاتيا بالنظر اليه بان يكون اولى بالنظر اليه
بان يكون عدم سلب طرف المرجوح ايضا اولى بالنظر اليه
وطلوع بادنى تامل ان هذا الوجه قريب الماخذ الى الاولى
ان يقال ما اخرجه قريب الماخذ جدا من هذا الوجه والوجه
انه ماخوذ منه   لا يسع الرجحان الخ غير تام ذكما انه عند وقوع
سلب احد الطرفين على تقدير التساوى لا يسع التساوى
لانه ذاتى وما بالذات لا يسع بالغير كذلك الحال فى الاولوية
ايضا نعم الرجحان المساوق للوقوع لا يسع مع سلب سلب
الطرف المرجوح والرجحان المفروض ليس رجحانا مساوقا
له والا لكان ما يعاضد الوجوب وانما هو النسبة التى
يجامع مع الآخر كالتساوى مع كل الطرفين نعم الرجحان
لما كان عند الاستاد سره مساوقا للوقوع والفعلية

اقتصاره

فيلزم

فيلزم من وقوع الطرف الآخر امتناعه لوجوب امتناع الطرف
المفروض انهما اولى الخ   وامتناعه اخرى الخ وهو الذى
لا يلزم الامكان بل اخص منه استلزام امكان الذى يلزم
الذى لا يلزم الامكان لانه اخص منه   فقوله
لا هو دين الخ فللخصم ان يقول نحن نجد بعونه ضرورية بين صورتى
التساوى والاولوية فان فى صورة التساوى يحكم العقل
بديهة بان يرجح احد الطرفين على الآخر انما يتصور بايجاد التصوير
الامر الموجود واما فى صورة الاولوية فالمانع يقول ان
الطرف الراجح يمكن ان يترجح ويحصل العقل بهذه الاولوية
ووجه ان الامر المانع منه غير استحالته والمنتار رجحان
الاولوية على التساوى والاستاد سره يقول كما ان
المنع فى الاول مكابرة كذلك فى الثانية   ثم لا حاجة الى
ذلك الخ كانه سره اراد انه لا حاجة للشارح المعترض فيما قال
وتعالى ان يقول الخ فى سند المنع المقدر الى ما ذكره اولا
والى ما انجر اليه الكلام على ما ذكره فى قوله ~~نجوز ان يكون~~ ولا استحالة
فى ان يكون العدم اثر الموجود بل يكفى ان يقال اولا فى السند
اعنى سند المنع المقدر ~~الى ذكره~~ نجوز ان يكون الخ ابع الذى
يحتاج اليه الوجود وامتناعه المانع الخ ولما تيسر الى حد السند
الذى اختاره انه اذا تحقق العدم بامتناع امتناع المانع

كان المقدم مستندا الى وجود المانع فهذا السند المختار انف
انما يتم اذا جوز كون العدم اثر الموجود فكيف يصح ان يقال
لا حاجة الى عدم استحالة ذلك دفعه بقوله والتحقيق اه
فهو سم السائل ان هذا الذي ذكره ايضا في التحقيق انما يتم
اذا جوز ذلك اعني كون العدم اثر الموجود فدفعه بقوله ليس
كذلك وكيف يتصور ذلك فان علة العدم ليس الا عدم
علة الوجود ووجود المانع ليس الا امرا مقارنا لعدم
العلة الذي هو العلة ولا يكون المقارن للعلة علة فلا
استلزام لما اخذ سندا ولا للتحقيق لتجويز المذكور ثم
قال س على سبيل التنزل والاستظهار ولو سلم
استلزامه اي لو سلم استلزام كونه مقارنا للعلة لكونه علة
فلا يتوقف البيان والسند عليه اه يكفي اي في فصح على الوجهين
ان ما ذكرنا لا حاجة له الى قوله ولا استحالة اه كما ادعيتما
قال م وبدكر   لان نقيض احد الطرفين اعم من ارتفاع
بالكلية اي اذ له فرد آخر هو العدم في كلا الوقتين الا انه
جائز جواز امر مرجح اقول كما ان العدم في احد الوقتين
والوقوع في الآخر يودي الى ترجيح احد المتساويين على الآخر
كذلك العدم في كلا الوقتين يودي الى ترجيح المرجوح بلا
مرجح وهو ايضا مستحيل فكيف يتصور امكان العدم

فلا يحتاج الى مرجح ان وقوعه في جميع اوقات الرجحان   مسلم م
لا يحتاج الى مرجح آخر الا انه ليس الكلام فيه وانما الكلام في
انه اذا وقع في وقت من اوقات الرجحان دون وقت و
ذلك ممكن بحسب العرض والتسليم في هذا المقام فيحتاج الى
مرجح آخر   ولا يخفى عليك ان مثل هذا الوجه الاول قد مر ان
الوجه الثاني منظور فيه ثم اقول ان مثل الوجه الاول يجري
في الاولوية الذاتية وهو انه لو سلم ان الممكن يجوز وقوعه تارة
وعدم وقوعه اخرى بالنظر الى مجرد ذاته الا انه يمكن ان يقال
انه يمتنع ذلك بالنظر الى الرجحان الناشي من الذات لان
ذلك الرجحان لما كان حاصلا في كلا الوقتين وفي جميع الاوقات
امتنع تخصيص احدهما بالوجود والآخر بالعدم من دون مرجح
فالمحال انما يلزم الى آخر ما قال في هذا الوجه غاية ما يمكن
ان يقال الامتناع بالنظر الى الرجحان الذاتي يستلزم الامتناع
بالنظر الى الذات والمفروض تسليم الامكان بالنظر الى الذات
ولا يجري مثل ذلك في الرجحان الذاتي على التقدير المذكور تامل
فيه ففيه دقة وبحث والنظر ان جريان مشترك بين الاولويتين
والمفروض المذكور لو كان منافيا لذلك في الاولوية الذاتية
فيكون غير صحيح في نفسه فتدبر   اللازم من عدم الانتهاء الى
قوله والاولى قال السيد السند قس ان المجموع الى المرجح الكافي

ليس هو فرض وقوعه في بعض اوقات وجود المرجح الاول
دون بعض حتى لو لم يعرض ذلك لم يكن محتاجا اليه ولا وقوعه
بالفعل في بعض اوقاته دون بعض حتى لو وقع في جميع اوقاته
لم يجب بل المحوج الى المرجح الثاني هو وقوعه مع المرجح الاول لامع
امكان عدم وقوعه معه وهكذا الحكم ساير المرجحات فاذن تسليم
وقوعه ووقوع جميع هذه المرجحات الغير المتناهية فرضا و
ايضا لا يلزم من عدم توقف بعض هذه المرجحات على بعض الخ
عدم ترتبها او الترتب ليس منحصرا في التوقف ووجه الترتب
ههنا هو ان المرجح الثاني مرجح لوقوع الطرف الاول مع المرجح
الاول والثالث مرجح لوقوعه مع المرجح الثاني وهكذا اقول المقام
في عبارته حيث اورد ما هو الظاهر في المنع في مقام الاستدلال
مندفع بانه اثبت الترتب بدون التوقف وهذا كاف وايضا
هذه المرجحات ان كانت اعداما فلا يخ اما ان يكون اعداما
صرفة فهذا لا يصلح لان يكون مرجحات للوجود وان كانت لها
نحو تحقق في نفس الامر فهذا كاف في بطلان التس
ههنا كلام مذكور في الحواشي فليراجع اليها ثم اقول احد هذه
التقديرات ليس لانه مناط لزوم المحال بل هذا حاك وخبر
عن امر هو المناط وهو الوقوع في وقت دون اخر الذي
هو ممكن في نفس الامر بحسب الوضع المذكور وجود هذا كاف في

بلغ

لزوم المحال او امكان المحال الذي هو ايضا محال فاجتماع
المرجحات لازم في نفس الامر بحسب هذا الفرض حتى لا يلزم
الترجيح بلا مرجح وهذا المحال لانه يثبت في المجتمعات واما الترتب
فلا تخصصه بنحو من الوجود في نفس الامر ايضا ظهر تحققه فاجتمع
جميع شروط برهان بطلان التس ويكون الوجوب باقيا
على عمومه اي بمعنى شموله لوجوب الوجود ووجوب العدم
الصدق في ان هذا المعنى الاعم قد يعارضه جواز العدم وذلك اذا
كان وجوب الوجود كما انه يصدق عليه انه قد يعارضه ذلك
وذلك اذا كان في الممكنات لا يقابل وجوب العدم ايضا
يصدق عليه ان يعارضه جواز العدم فيصدق عليه الكلية
على تقدير اخذ الوجوب على العموم بالنسبة الى الوجود والعدم
لانا نقول المراد بالجواز هو الامكان العام والمنافي
ان يقابل وجوب الوجود يعارضه جواز العدم اي سلب وجوب
الوجود ووجوب العدم يعارضه جواز الوجود اي سلب
وجوب العدم فصح ان كلام المص مشعر بتخصيص الوجوب
ههنا بوجوب الوجود   ايضا بالواجب ووجوب
العدم الخ في حاشية الحاشية يكفي المنافي في الاشتغال
بوجوب العدم لانه يعارض جواز عدم العدم الا انه لما لم يكن
واضحا في دفع الشبهة لم يلتفت اليه   وان اريد بعض افراده

بعض افراده وهو وجوب وجود الممكنات في تخصص
بوجهين   فالوجوب باق على اطلاقه وجودا وعدما
في الممكن والواجب   الا ان مادة المقارنة مخصوصة اي
بوجود الممكنات   فالقضية طبيعية بمعنى ما سماه المتأخرون
مهملة ولا يبعد الحمل على المشهور وهذا اختيار الشق الثالث
لان الوجوب الذاتي باق على اطلاقه بخلاف نوعيه
فانه خص الوجه بوجود الممكنات هو القضية ح كلية
ثم العدم قد يعرض من نفسه اي كانه ستر جعل الاولى
وفرد العادة طبيعية وفي الاول تأمل وهو انه لفظ قد لا يفيد
بعض الافراد بل انما يفيد البعضية في الوقت وقد صرح بهذا
صاحب المحاكمات   كالاحتياج الى المادة لاحتياج
الى الاستعداد اي بل حيث احتيج المادة التي الاستعداد في وجود
ايضا فكيف يتصور احتياج المعدوم ح الى الاستعداد و
ليس له محل موجود اصلا وليس قائما بنفسه ولا المعدوم ولا
بالاصل ثم الظ مع ابطال المادة انما يعرض لو ترك الاستعداد
على سلوب الفلاسفة وامثال ذلك كثيرة في هذا الكتاب
فلعله انما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث
وهو المركبات هذا مع انه لا المادة غير متصور فهذا
هو الكلام في المقدمة الاولى والحق في المقدمة الثانية

ثم ان

ثم ان الحصر اي المراد منه او لان يكون الحصر
محمولا على الحصر الواقع في كلام الشيخ بقوله لا الحصر وعلى حمله
على الحصر الواقع في الكبرى حيث قال وكل مادي مركب و
قوله اذ النفس مادي اي وان كان ظاهرا في الاحتمال الكلي
الا انه ليس بصافية اذ الشيخ في الكبرى الكلية يصلح لان
يكون قد طلع الدعوى   فالصواب ان يقال اي في
وجه كون قوله المركبات للتمثيل لا للحصر   بالنسبة الى
العدم الراني هذا احق واما ان الاب من حيث الاضافة الى
انه المنافر منه لا انه المعدوم عليه حادث احيانا في محل لا الى
فيكون انتفاوه اي الارادة المذكورة الصادرة
العقل لا يستفيض عن ان يكون شيئا لذاته بوجوب ما به
الذات وكمال افاداته العام   فمن هذا ظهر ان قوة
في العلة له لا بالاشتراط والا لكنه في التاثير بقوة الفاعل وكذا ارادة
والحالة التام ولا بالارتفاع لعدم صحة كون الشيء مانعا عن
بل الشيء بها توجيه وذلك في الواجب تعالى الاول
الذي لا يتصور ان يمانعه او يدافعه شيء في الارض ولا
السماء لا في الملك ولا في الملكوت وكونه على تقدير تحقق
المانع بمعنى هذا المفهوم الكلي   غير موجود حيث قال
السائل فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق   لجواز ان

يكون اى اشعار المانع بهذا المانع اعني اشعار المانعة ايا
واصلا لازما للعلة ناشئا من خصوصية ذاته القائم
فليس كل ما لا يكون له اقول فيه تأمل فانه لا يرتبط
بما سبق كل الارتباط اللهم الا ان يحمل ذلك كلاما آخر على
السرل قلت الذى يعلم من اشعار المحصل ان
ان مدار اختلاف معاني التقدم او تنوعه على اختلاف المعاني
التي التقدم فيها ولما اختلف ذلك في نوعي التقدم بالطبع و
بالعلية فان المعنى المتقدم فيه في الاول هو الوجود وفي
الثاني هو الوجوب جعلا لذلك نوعين او معنيين على اختلاف
الرايين واقول فيه نظر اما اولا فلانه لا اختلاف في الوجود
والوجوب بالنسبة الى العلة الموجبة المستلزمة ومعلولها
فانه كما لا تقدم للاول في الوجود بحسب الزمان كذلك لا تقدم
في الوجوب ايضا على الثاني بحسبه وكما ان للاول تقدما على
الثاني في الوجوب بحسب الذات والمرتبة كذلك له تقدم
عليه في الوجود بحسب الذات والمرتبة فلا فرق فالصحيح
ان العلة الموجبة لا تقدم لها في الوجود وانما تقدمها على
المعلول في الوجوب وبالجملة العلة الموجبة على المعلول بحسب
الزمان وجوبا ووجودا بحسب الذات والرتبة واما ثانيا
فلان المراد من كلام الاستاد قدس سره ان التقدم

اعتبر مه

لفظ

لفظ مشترك بل منقول من الزمن الى ما بالشرف ثم الى ما
بالطبع ثم منه الى ما بالعلية وكان التقدم الزماني هو المعنى الاول
وادعى انه كلى مشترك بين الانواع معنى مشكك وقد رأى السيد
السند قدس سره التعويل على الاول ولكشف الحال ههنا حاشية هكذا
اعلم ان ظاهر عبارة الشيخ ان اطلاق التقدم على هذه المعاني
بحسب النقل الاصطلاحي فيكون تارة موضوعا لهذا القسم واخرى
كذلك ويعلم من كلامه ان القدر المشترك يسمى تقدما كما صرح المص
وغيره فتلخص من ذلك ان التقدم في الاصطلاح قد يطلق بالمعنى
الاعم المشكك وقد يطلق بالمعنى الاخص اى خصوص كل واحد
من الاقسام المذكورة فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات
هذا المعنى العام بعد تحققه في جميع التقدمات على التشكيك
يحتمل ان يكون لفظ التقدم موضوعا بازائه فيكون معنى التقدم
امرا كليا مشككا وهذا مقتضى كلام المص ويحتمل ان لا يكون
التقدم موضوعا لهذا المعنى العام بل موضوعا لهذه المعاني
انفرادا اما على الاشتراك اللفظي او على النقل وهذا الاخير هو
الذى مال اليه السيد السند الاستاد قدس سره وفيه بحث لما
انه مقتضى كلام الشيخ حيث جعله بالمكافؤة له اى الاستلزام
في جانب كما انه مستلزم في الجانب الاخر فهذا هو التكافؤ هو و
ما نحن في التقدم بالعلية سيعرفه ما بالطبع فان العلة لا تنفك

هي كما نبيك المتقدم عن المتأخر فيما بالطبع فالتفاوت
هناك في ان احدهما وهو المتقدم حيث لا يجب الآخر اي المعلول
المتأخر قد وجب الاول اي العلة الموجبة المتقدمة
في ان احدهما الواحد المتقدم حيث لا يوجد الآخر الا بان الثاني
بالطبع وجد الاول الواحد وذلك المعنى مختلف فان
الوجود غير الوجوب حقيقة لا بد في المتقدم بالعلية من
ان يكون علة موجبة خلافا لما ذهب اليه صاحب المحاكمات
ولا يلزم من ان يكون ترتبه اذ المعدة بنفسه قد يوجب و
يستلزم المعلول انتهى قاطيغورياس اي قاطيغورياس
المقولات العشر باليونانية وان كان لا يوجد احدهما الا
وقد وجد الآخر هذا دليل واضح على ان المعتبر في التقدم بالعلية
هو الفاعل المستقل المؤثر بالفعل المستلزم لوجود المعلول لا الفاعل
على الاطلاق كما هو رأي العلامة الرازي وصاحب المحاكمات
على الوجه المذكور وهو الوجه الذي لا يكافؤ فيه من حيث
الوجود استلزاما من الجانبين كما في هذا القسم وهو ظ
في جواز اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك بين قسميه تامل
ويتضح بعد ذلك وجه في كلامه س حيث قوله بالذات
بيانا لقوله بالعلية اي فهذا دليل التخصيص المذكور اعني اطلاق
التقدم بالذات على التقدم بالعلية فقط فحقق اطلاق التقدم

بالطبع

بالطبع على المعنى المشترك بين المعنيين فقال س وسنعاود ذكر
قال س والقول على هذا المحمول على المعنى الكلي لا على الاطلاق
اللفظي قال س وهو كما ترى فان المتبادر من القول في
هذا المقام هو الاطلاق لا الحمل القول رأي منه النظر فيما
ادعاه اولا وهو ظهور دلالة العبارة على اطلاق التقدم
بالطبع على القدر المشترك فانه بعد التمحيص سواء غير تام
او مخفيا لا بد فيه من العناية فكيف يدعى فيه والاولى الظهور
فيه على القسم المشهور اي المعنى المشهور بهذا الاسم
احتياج المعلول الى علته اما في الاتصاف بالوجود
اي قالوا اختلف الحكماء في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة
بجعل الجاعل على اقوال ثلثة الاول انها بنفسها مطلقا
بسيطها ومركبها مجعولة بمعنى ان الاثر الحاصل في الخارج
من جعل الجاعل وتأثيره نفس ذات الممكن وماهيته لا وجوده الا
اتصافه بالوجود الثاني انها مطلقا غير مجعولة والمجعول هو
الاتصاف بالوجود او حيثية الاتصاف به الثالث ان
الماهية المركبة بنفسها مجعولة دون البسيطة هذا اولا لك
احتياج المركب في ذاته الى الاجزاء دون غيرها لا يقتضي
القول بجعل الماهية للفاعل ولا نزاع في عدم مجعوليتها له قال
الشيخ في الاشارات الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته

٩٨

وحقيقة وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك
بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه
وتقومها من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتا
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
غير هذه ليست من علة تقوم مثلثيته ويكون خارجا من حدها وتلك
هي العلة الفاعلة او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلة
انتهى لا يجوزون توقف الذات ه فيه تامل فافهم
نعم احتياج الكل في ذاته الى الجزء بعيد ولا بعيد ان يحصل العلة الى
اختلف الفريقان في ان احتياج المعلول الى الفاعل هو بحسب
ذاته او بحسب اتصافه بالوجود بالفاعل فقط كما هو المتبادر
من العلة او مع الشروط وبالجملة غير الجزء الداخل في المعلول
بناء على ادعاء ظهور احتياج الكل في ذاته الى الجزء بحيث
لا يتقوم ولا يتحصل بعض حد الكل الا باجزائه وهذا هو راي
بعض الافاضل المص او بالذات اثبت المتكلمون
قسما سادسا من التقدم والتأخر وجعلوا ابد تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض وتقدم عدم الزمان على وجوده وتقدم
وجوده على عدمه من هذا القسم والفلاسفة قالوا التقدم
الاول زماني وهذا عارض لاجزاء الزمان بالذات و
لغيرها بالعرض والثاني مستلزم لتقدم الزمان على راسهم ولا شبهه

بلغ

في تحقق السبق ومقابلته بحسب الاقسام الخمسة بل الستة
الا المعية الذاتية الزمانية والمعية الزمانية على الراي
تقدم بعضها على بعض لذواتها كما راه المتكلمون وما ذكره
السائل انما يلزم لو ما ذكره السائل هو ان اجزاء الزمان
ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم
وبعضها بالتأخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها
في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء
منها منفصل الماهية عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه مطلقا
منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان واحدا بل كان
مركبا من امور لا تقبل الانقسام اصلا وهو يلزم تركب الجسم
والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى قالوا بعد فيه هذا التحقيق
هذا السؤال لانه انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة
في قال الاستاد دس هذا لا يجدي نفعا لان كون احدها
بحقيقته والاخر بغيرها فان قيل قد مر في جواب السؤال
ان حقيقة الزمان مثل الشخص المستمر الواحد بحيث لو فرض
فعليه الاجزاء كانت غير مجتمعة في الوجود على معنى انها لو حصل
كان بعضها متقدما وبعضها متأخرا فليس هذا كون بعض
الاجزاء بحقيقته والاخر بغيرها اقول هذا الازم على المتكلمين القائلين
بتقدم اجزاء الزمان او تأخرها بالذات والاحكام لا تقدم

بالعلية لا التقدم بالذات ايضا وبهذا يندفع سؤال اجاب عنه فتأمل   والكلام في هذا التقدم بل هو تقدم زماني بعض لاجزاء الزمان بحسب الذات ولبعضها بواسطة عروضها لها كما ذهب اليه الفلاسفة او تقدم آخر غير زماني يسمى بالتقدم بالذات على ما راه المتكلمون   لو كان هناك واسطة في الثبوت الخ هذا الجواب الذي عليه اراء اعلام النحارير السيد السند العلم العلامة والمولى المحقق الاستاد س والعلامة المدقق هولاء ذكروا هذا الجواب بعبارات مختلفة والمعنى واحد وقال السيد السند س السؤال بلم طلب انه كذا طلب الواسطة في الاثبات ولا يكون امتثال ذلك الا في النظريات فاذا وصل الكلام الى البديهي انقطع مثل هذا السؤال ولهذا اعترض الشارح بان هذا الانقطاع انما يدل على عدم الواسطة في الاثبات لانه انما ينقطع عند الوصول البديهي كما مر وهذا غير كاف في المقصود وانما يدل على المقصود انقطاع السؤال الدال على طلب الواسطة في الثبوت وهو مثل ان يقال لم كان كذا او ليس في الكلام اشارة الى ذلك و توجيه اعتراضه س على الاستاد س انه ان اريد بقوله لو كان هناك واسطة في الثبوت يصح السؤال بلم انه صح السؤال بلم قلت ولم علمت ضرورة وانما يصح ذلك اذا كان الواسطة في

الاثبات

الاثبات وان اريد صح السؤال بلم كان كذا الا ان المذكور ههنا انه انقطع السؤال بلم قلت وامثاله وهو لا يدل على عدم الواسطة في الثبوت بل يدل على عدم الواسطة في الاثبات وهو غير المطلوب في المقام وبعد ذلك يتوجه على الشارح انه خلط بين الثبوت حتى بحث والعروض والمقصود ههنا انتفاء السؤال الدال على انتفاء الواسطة في العروض لا الثبوت حتى يثبت العروض الحقيقي للزمان اولا وبالذات كما هو المقصود ولا يلزم من ذلك صحيح عدم الواسطة في الاثبات ولا من عدم الواسطة في الثبوت الى غير عدم الواسطة في العروض كما هو المطلوب ههنا وقد بين الفرق في حاشية المطالع   قد علمت المعنى المراد من التقدم المشترك بين الذي يستفاد من كلام السيد السند س انه يذهب الشيخ ان التقدم في اللغة مستعمل في السبق الزماني والمكاني ثم نقل في الاصطلاح الى ما بالرتبة منه الى ما بالطبع ثم منه الى ما بالعلية ليس به والمراد انه معنى مشترك بين هذه المعاني تحقق ههنا معنى مشترك بينها تشكيكا حيث صرح بقوله فعلوا ان التقدم و التأخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد تشترك على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وليس هذا معنى السبق ولا المراد فانه وقال الاستاد المحقق

قدس سره راى الشيخ ان السبق مراده فانه مشعر بان المراد السبق
الزماني او المكاني الى المعنى الاعم واوفى منهما الى المعاني
المخصوصة الاخر   لما كان الظ ان منشاء وهم الفاضل
اه عرض الفاضل سمى الشريف انه لا يتصور المعية الذاتية في
حسب ما يتحقق فيه التقدم والتاخر الذاتي ولما كان المعية في
ساير الاقسام انما هي في ضمن ما يتحقق فيه الاولان فالذي
ظاهر ان المعية الذاتية ايضا شانها ان يكون كذلك فقال
سمى الشريف المعية الذاتية في القسم السادس غير معقول
وقد صرح بذلك في اجزاء الزمان ومن الظ ان الحال في عدم
الزمان ووجوده ايضا كذلك ثم انهم حصروا التقدم و
التاخر الذاتيين في هذين النوعين وحكموا الحكم الاستواء
انما اللذان في هذين وعلى ما مر يجب ان يتحقق المعية الذاتية
ايضا في هذين وهذا غير معقول وهذا بيان عرض الفاضل سمى
ولا توقف له على الحصر الذي يستفاد من كلام سمى اعني
حصر السبق الذاتي في افراد الا انه واقع في كلامه فيتوجه كلام
الشارح عليه ومن الظ انه غير مضر لما مر من عدم توقف العرض عليه
وذلك لانه ظ انه كما لا يعقل ذلك في اجزاء الزمان كذلك لا يعقل
في عدم الزمان ووجوده ايضا فيصير المناقشة مناقشة
لفظية حتى انه لو بدل كلام سمى الشريف بكلمة مثلا لا يتوجه

ما ذكره

ما ذكره الشارح اصلا نعم يمكن ان يقال ان اللزوم في كون الطرفين
المعية من جنس طرفي التقدم والتاخر عدمه وقياس المعية الذاتية على ساير
المعيات تمثيل غير مسموع الا انه لا يخفى ضعف المنع وان لا مستند له الا ال
عن ذلك ربما يحصل مع قطع النظر عن المناقشة المذكورة وبعد ملاحظة
العرض كلام الشارح العلامة يؤول الى ما افاده سمى الشريف ولا اتحاد
في العرض كثيرا او محصل كلامه سمى الشريف ان المعية في القسم السادس
غير معقول انتهى فيها نظر وما مر واورد من بدل الكلام بكلمة مثلا فيتجه عليه
ايضا منع لا يتوجه على كلام الشارح فهذا منع ضعيف جدا فقد يرد
المعية والتقدم دائما العارض في زمانه او مكانه او غيرهما فالشارح حمل الكلام
والكلام على نفس الزمان والمكان والسيد السند الاستاذ سمى
لم يرض بذلك   ولكنه لكلامه غير نير فان تفصيل هذين
العارضين من العارض مشترك بين المجلس كثيرا فائدة يعتد بها في احدهما
دون الاخر ايضا غير نير والاخر صحيح دون الاول غاية الامر ان المتبادر
هو الاول واما الكلام في الاخر وقد يجدي فيه بالنسبة الى الاول
ممنوع ما مر على ان الصحيح هو المنظور اليه على الاطلاق   وقد يرد عليه مثل
ما مر انفا على كلام الشيخ   ولا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني الاول
الخ انظر الى تقابل   ولا يلزم من تحقق الاول تحقق الثاني في
تحقق السلب الاول تحقق السلب الثاني او تقابل ولا يلزم من
الانتفاء الاول الانتفاء الثاني والانتفاء هو السلب المعلى

١٠١

ثم الظاهر ان يقال بعد قوله لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه
بالعدم في تلك المرتبة هكذا لان الماهية من حيث هي ما بها هي من هذه الحيثية
ليست موجودة ولا معدومة اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي كما تقرر
في مبحث الماهية ثم الظاهر ان يراد ولا علاقة التضايف قوله كما في
الامور التي ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية ثم الظاهر ان يقال بعد
ذلك كله فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه في مرتبة وجود الآخر
ولا عدمه وما ذكره محمول على السلط لا على التمثيل وما ذكرناه على التوضيح
محمول على التمثيل الذي هو ادخل واظهر في المقصود ولو قيل بدل قوله
كما هي محققة يعني في مبحث الماهية لكان اولى لدلالته
يدل على الوقوع وانما دخل الكلام وتحقيقه في اول مبحث العلة والمعلول
فاسطره يعني ما ذكرتم ولو قال بعد ما ذكرتم لم يتوهم المناقشة
لما ظهر ما كلمه النص فلا ايراد عليه اي على مورد المناقشة لو هو
وارده حيث اوردناها فهو غير ما ذكره الشارح اعني ما ذكره الشارح
الاصفهاني تقرير كلام الشارح بغير ما ذكرتم الاجزاء العقلية متغايرة
في نهاية حاشية هكذا تفصيل المقام انه لو تركب الواجب في العقل
فاما ان يكون كل من الجزئين غير وجوده والمجموع وجود الواجب او واحد
الجزئين عين وجوده دون الآخر او لا شيء من الجزئين عين وجود
نفسه وعلى الاول امتناع الخلط اذ وجود المجموع مجموع الجزئين ووجود
كل جزء غير ذلك الجزء وعلى الثاني يكون الجزء الذي هو غير الوجود

وجوده واجبا والجزء الآخر اولا وعلى الاول يمتنع حمل احد الجزئين على الآخر
ممكنا خارجا عنه ولا تركيب في الواجب وعلى الثالث فاما
ان يكون كل من الجزئين عين وجود الآخر اولا وعلى الاول يمتنع حمل
احد الجزئين على الكل اذ وجود كل جزء هو الجزء الآخر فقط ووجود
المجموع كلا الجزئين وعلى الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون
الواجب ممكنا وايضا الممكن يستند الى الواجب فيلزم استناد
كل من الجزئين الى الكل انتهى وفي هذه الحاشية اقوى ويمكن تلخيص الدليل
بان يقال لو كان كل من الجزئين غير وجوده لم يصح حمل احدهما على
الآخر وعلى الكل وان كان احدهما غير الوجود كان الواجب ممكنا
ويمكن المحذور في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على
الفطن فوجوده بما غير مهيتها ويلزم منه ان يكون مجموعهما
غير مهيته مجموعهما فلم يكن وجوده تعم غير ذاته بعض من ان تشخص
الواجب عنده اي غير ذاته الذي هو عين وجوده تعم وكون التشخص عين
وعين وجوده الخاص الواجبي بناء في افتقاره تعم في التشخص الى
غيره تعالى عن ذلك واما كونه منشأ الخ كمحتاج الى السبب
بالبديهة اي كما ان الفاعل لا يجعل الذات نفس الذات وهذا
ممتنع بالذات كما صرح به بعض كذلك الذاتيات لا تعلل و
قد صرح به ايضا وقد نقل في الحاشية الجديدة تامة الخ مختصرا انه
لا بحسب قوله والذاتي لا تعلل وكلامه في هذه الحاشية يدل ظاهرا

على خلاف ذلك حيث نفى الجعل بين الشى ونفسه ثم قال
اما كونه شيئا آخر فيحتاج الى سبب بالبديهة وظاهر ان الشى الآخر
شامل للذاتيات والعرضيات والمراد منه غير الذات
فالاظهر ان نفى الجعل في الذات والذاتيات وتخصيص ذلك
بالعرضيات وثبت عينية وجوده تعالى لنفس ذاته بانه
لو لم يكن ذلك ذاتيه مشعرا بما من نوع تركب ذاته تعالى فيلزم ان
يكون من العوارض ح ويلزم الجعل اما من ذاته او غيره وكلاهما مستحيل
واقول فيه اشكال وهو ان مقتضى كلام الفلاسفة حسبما ذكر في
هذه الحاشية والحواشي السالفة في المطلب الاول ههنا وفي اوائل
مبحث الجهات انه تعالى معرى عن الماهية وعن الهوية البسيطة الزايدة
على الموجودية واذا كان في ذاته شيئا غير الوجود به سواء كان
انه هو
عين وجود خاص قائم بذاته او غيره فيصير به موجودا لكونه ثبوتيا
عرضيا غير ذاته تعالى فيحتاج الى علة اما نفس ذاته التي يصير موجوده
او غيره وكلاهما على راى الفلاسفة باطل كما بينوه وح يلزم ان لا
يكون شيئا موجودا اصلا بل يكون موجودا بحتا كما صرح به
السيد السند قدس سره مرات عديدة وصرح بان كل ذي ماهية معلول
ولهذا صرح بانه لا ماهية له اصلا لا وجودا او غيره وهذا المعنى كونه تعالى
موجودا بحتا لا شيئا موجودا قد وقع في بعض عبارات الاستاد
سلمه الله ولا يخفى انه لو صح ذلك فيجوز كونه تعالى وجودا خاصا

قايما بنفسه غير مقيد في هذا المعنى وهذا مع التصريح بان الوجود
الموجود عرض فيه تعالى ايضا كما في ساير الموجودات ومع قطع
النظر ايضا في كمال الاشكال والاستاد سلمه مع انه قد صرح به في
بعض العبارات قد تصدى لغير اكثر من ان يحقق في الحواشي الجديدة
وبالجملة عينية الوجود له تعالى على طريقة الاستاد سلمه غير منطبقة على
قواعدهم جدا وعلى طريقة السيد السند قدس سره في كمال الصعوبة و
الاشكال وظني ان طريقة المتكلمين اسلم عن الاختلال
او لو سلم ان علة عروض ي يعني سلمنا انه تعالى علة الفعلية لعروض
الوجود ولكن ذلك ليس الا هو علة الماهية القابلة المستعدة لعروض
الوجود لها والواجب وان كان علة مقتضية له ولكن لا يتوقف
ذلك على تحقق القابل والقابلية وهذا في شانه تعالى مستحيل لكن
عارض عروض الوجود لاشياء العلة القابلة اعني الماهية المستعدة له
فلا يلزم احتياج الواجب في العروض الى عدم نفيه الذي يوجب
العروض في الماهيات القابلة وههنا حاشية بهذا يشير الى انه
يمكن منع ان المراد بالعلة العلة المستلزمة ولا نسلم ان الواجب
ليس علة بهذا المعنى لجميع الممكنات فتدبره   على ظاهر المهيات
ه النسخ المشتملة على قوله عارضة لما اشتمل على قوله له موقوفة
الضمير في كونه على الاول راجع الى الوجودات المستفادة من
سوق الكلام وعلى الثانية الى الماهيات المذكورة صريحا وعلى

التقديرين المهمات خبر لان يكون والضمير في قوله لها او له يعود الى جميع
الى الموجودات او الوجود ممكن عروضه لها وهذا لا يوجب الامكان
بل يوجد الوجوب على الوجه الاولى او الاكمل بل ليس الوجوب الا هذا
على طريقة الفلاسفة انما يتصف بفاعلية الوجود ح بل بنفس الوجود
ايض نعم ليس الوجود الخارجي وسائر الصفات
الحقيقية الموجودة في الخارج كالعلم والقدرة والحركة والسواد والبياض
فاعلية الوجود الخارجي في نفس التقدم اي بعدم الفاعل
وفاعلية الوجود الخارجي بنقيض التقدم يعني بعدم الفاعل
لا يمكن ان الله فاعلة لصفة خارجية سواء كانت صفة موجودة
في الخارج او صفة يكون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها كما في
معنا وهو الوجود الخارجي غير مشروط بالوجود
الخارجي وان كانت الفاعلية للوجود الخارجي مشروطة به
لكن لا ارتباط له بما سبق في كون قبول الوجود غير مشروط
بالوجود لازم لتحقق النقض واما تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج
لم يكن فيه بالوجود فانما يصير ذلك لجريان الدليل في الفاعلية
ولولا ذلك لم يلزم ان يكون القبول مشروطا بالوجود
في الخارج او لا معقوله بها لكن لا ارتباط له بما سبق في محل نظر
قوله بل النظر انه مبني على خلافه اقول لو بني الامر على خلافه فكيف
يجري الدليل في مادة النقض قوله سيجيء لانه انما هي النقض

اذا كان

اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود اقول هذا حق
الا ان ذلك يتخلف الحكم وذاك التصور لجريان الدليل و
كان الاول لازما كذلك الثاني لازم لتحقق بكليهما النقض قوله
اذ لو كان مشروطا في اقول هذا ايضا حق الا انه لا ينفي
عدم الارتباط وعدم بناء النقض من حيث جريان الدليل على التصور
المذكور وبالجملة الموقوف على التصور المذكور اعني كون الاتصاف بوجود
خارجها ونفي عدم الاشتراط بالوجود ظ والاول يبني لجريان الدليل
فيه والثاني تخلف الحكم وكلاهما يتحقق اساس النقض والموقوف في نظر المتكلم
والفلاسفة غير خفي وكان المعتزلة جوزوا كون اتصاف الماهيات
بالوجودات خارجيا وغير مشروط بالوجود بل يكفي فيه الثبوت
الازلي الذاتي والفلاسفة لا يجوز وادلك بل انما جعلوه عقليا
والوجود انتزاعيا وغير مشروط لانا نوصف بالثبوت بل
لا ثبوت غير الوجود فلا محذور في العاملية على شيء من المذهبين
واما فاعلية الوجود فغير جائز من نفس الماهية على المذهبين ولذلك
اتفق الكل على عينية وجوده تعالى وان لا ماهية له تعالى وراء الانية بل
لا ماهية له اصلا على ما قاله بعض المحققين من الاساتذة الاعلام قوله
ولعل مراده في ان كان اشاره الى ما ذكرناه فذلك من الاغنية بالنفي
بما لم نقدر بل النظر انه مبني على خلافه كان الاستدلال بعد ان
الدليل هنا اتم على مشروطية قبول الوجود بالوجود وما لنا فيه

لو صح لدل على مشروطية قبول الوجود به ايضا وليس فليس
كذلك بل الدليل على ان الماهية لا تعقل في وجود نفسها لان العقل
مشروط بالوجود فيلزم احد المحالين والناقض تقول لو صح ذلك لدل
على ان الماهية لا تقبل الوجود وليس فليس وهذا ما استدركه
السيد السند س وهذا حق صريح وتوجيه كلام الاستاد س
غير واضح فتامل بل معنى ذلك انه بذاته مصداق حمل الاثر الاذى
وان صرح بعينية الوجود في بعض العبارات بمثل ذلك الا انه في
اكثر المواضع من الحاشية الجديدة صرح بخلاف ذلك حيث حكم بانه
تعالى وجود خاص حقيقي قائم بذاته غير قائم بالغير اصلا وهذا في الصدق
الواجبية والموجود به الذاتية فيه نعم واما في الصفات الحقيقية
صرح ايضا بان لها معان حقيقية يصدق على نفس انه تعالى بالوجود
والمواطاة حقيقية فالحق التامل انظر في كلام الاستاد س
انه جعل الدعوى كون الفاعلية مشروطة بالوجود وما قامه الدليل
عليه والنقض انه لو صح ذلك لزم كون القبول ايضا مشروطا
بالوجود وليس كذلك بل الدعوى ان الماهية ليست فاعلة
في وجود نفسها والا لزم كونها مشروطا بالوجودات و
النقض انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الماهية ايضا قابلة للوجود
نفسها والا لزم مشروطية القبول بالوجود ايضا مع انه لا يخ
تخلف ضرورة كون الماهية قابلة للوجود فالحق وقيامه بالماهية حيث

اعم مو

هي فالنقاض الحكم هو بحصول الفاعلية لا عدم اشتراط الفاعلية بالوجود
وهذا ما اشار اليه السيد السند س وما افاده بقوله وما قيل
ان النقض انما يتوجه اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود
وليس كذلك نقضه بالملك فاسد س اذا كان كذلك ما جرى الدليل
العلاء في صورة النقض او تحرير دليله انه لو كانت الماهية من حيث
هي موثرة في وجودها او وجوده ف اقول لو كان كذلك لكانت علة فاعلية
وجودها وهي متقدمة على معلولها بالوجود لكان للماهية قبل وجودها
وجود هف اقول كون ذلك نقضا للنقض بعدم مشروطية القبول
بالوجود وفهم كلام الاستاد س انه انما يتجه النقض اذا كان في قبول
الوجود غير مشروط بالوجود مع انه يلزم من القبول كونه مشروطا
به لو كان الفعل مشروطا به ومدار كلام السيد السند س على
ان تقرير النقض منوط بانه يلزم المشروطية لا عدم المشروطية و
هذا حق الا ان مدار كلام الاستاد س ان توجه النقض منوط
بان لا يكون مشروطا لا على انه لا يلزم المشروطية على انه يلزم
ذلك كما يلزم مشروطية الفعل الا انه ليس كذلك ثم ما صرح به السيد
السند س حيث قال وايراده في صورة النقض ان يقال
لو كان الدليل صحيحا لما كانت الماهية من حيث هي قابلة للوجود
لكن الماهية من حيث هي قابلة للوجود هف لما قرره المص فهو على
ما اشرنا اليه حق والاستاد اورد النقض على وجه لا يرتبط

105

بالدليل ظاهرا كلام انفهم ثم توجيه كلام السيد السند قدس سره حيث قال
منه ليس كذلك هو ان المتبادر من عبارة الاستاد قدس سره ان توجه
النقص مبني على عدم المشروطة في الواقع وليس كذلك بل مع المشروطة
في الواقع توجه النقص ايضا ثم توجهه مبني على عدم المشروطة هنا
متفرع عليه من لزوم الخلف وهذا مبني على بطلان التالي بل هو عنده وكلام
الاستاد قدس سره باق على اطلاقه نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم اي
مر آتي عن ظاهر هذا الكلام ان الوجود المطلق باعتبار تحققه في ضمن فرده
الموجود في الخارج موجود هناك حقيقة كسائر الحقائق الموجودة و
قد بطل الاستاد قدس سره في هذه الحواشي على ما تقدم من تحقيقنا خلاف
ذلك احديها ان الوجود المطلق عرضي للوجودات الخاصة التي
هي افراد حقيقية واليه ذهب القوم ايضا وثانيهما ان الوجود في ضمن
الفرد انما هو الذاتيات فقط اعني الطبائع النوعية والجنسية والفصلية
لا العرضيات مطلقا فانها انما توجد بذلك هناك مجازا او
بالعرض نعم قد يكون للعرضيات وجود على حدة كالاسود لوجود
الخاص في الخارج وقد لا يكون لها وجود حقيقة اصلا كعموم
الاعمى حيث لا يوجد العمى في الخارج وعلى هذا لكون الوجود المطلق
لتحققه العرض في ضمن فرده الواجبي الموجود في الخارج موجودا هناك
محل نظر وانظاره اراد مطلق الوجود به على الوجه الاعم وكونه خلاف
المتبادر من العبارة غير تام على انه غير مصر فتدبر لم حشاه

عارض

عارض للماهيات في العقل من حيث انه في تحقق فرد ما
موجود في الخارج الفرد القائم به الذي هو الوجود الواجبي
لعله صدقه عقلي ولا يلزم من وجود الوجود الواجبي عينا وجود
المطلق هناك او هناك ليس وجودا وصدقه عقلي قوله بل
لظهور ان الوجود الموجود عينا وجود هناك وما ذكر في الدليل
على صحته قد مر الاشارة الى انه غير تام اذ استحالة الكل غير تام وغير
مسلم على كونه موجودا في الخارج لا محذور فيه ظاهرا
ثم معنى الكلام انه لا بعد ان يدعي الظهور في انه اذا كان اتصاف
الماهيات بالوجود في العين كاتصاف الجسم بالبياض والسواد
والحركة كان ذلك فرعا على تحققها وامتيازها مع قطع النظر عن
الوجود العارض لها لوجود آخر او ثبوت سابق على ما زاده
المعترض والاتصاف العيني بدون هذا وذاك كانه غير معقول في
كيف يتصور الاتصاف العيني مع ظهور ان لا امتياز قبل التحقق
هناك وقد حقق الاستاد قدس سره هذا المعنى على التمام وبعده في
الحواشي الآتية فانتظره وستنفي الحاشية العالية بعده كان
اليه مجملا ولكن عمارة الوجود في نفس الامر هي فيه ظاهر
اذ لابد في كل مرتبة من مراتب نفس الامر من الاشتا
فهناك الامتياز بين الطرفين هناك ولا يتصور ذلك التحقق الا
ان الملاحظة ذلك في مرتبة اخرى او كان ذلك هناك في هذا

غير كاف على ما مر غير مرة والظ ان الامر يؤل الى التحقيق الذي
وفصله السيد السند س من ان الاتصاف بالوجود في نفس الامر
بحسب الاعتبار والموجود قائم بالمهية من حيث هي بعد ما نورده وان
الوجود بالمعنى المصدري ليس وصفا للمهية لا بحسب نفس الامر و
لا بحسب الاعتبار العقلي انتهى محل تأمل فالظ انهما كلاهما اعتباران
عقليان والواقع في نفس الامر هو المهية المتحدة مع الموجود ههنا
وان تغايرا في العقل او للعقل ان يعتبر المهية فيه تأمل
وبهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض للمهية عنده وجودا في
العقل ايض والا لزم ايض وقد سبق منا في مبحث وقيامه
بالمهية من حيث هي هناك قال س في الحاشية قد لوح من كلام
الشارح بان الوجود ليس من العوارض الخارجية ولا من الذهنية
بناء على تفسيرها بما يكون الوجود الخارجي والذهني شرطا
للاتصاف اذ الاتصاف بالوجود ليس مشروطا بالوجود بناء
على ان العقل يستثني الوجود من القاعدة القائلة بان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا يكون من القسمين بل قسما آخر
مسمى بالاتصاف في نفس الامر وهو بعيد لان الشارح لم يتعرض
لاستثناء الوجود عن ذلك الحكم في شيء من مواضع ما ذكره و
لان تخصيص الاتصاف في نفس الامر بما لا يكون مشروطا بالوجود
اصطلاح خاص لان الاتصاف في نفس الامر بحسب اصطلاح القوم

يشمل الاقسام الثلثة فيكون كلا منهما على اصطلاح اخر من
غير ان منه وهو ما يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني
لا بحسب الوجود الخارجي في المعقول الثاني ما لا يصدق القضية فيه خارجا
وانما يصدق ذهنا فقط وفيه نظر لانهم جعلوا الشيء والشيئية من
المعقولات الثانية مع صدق قولنا زيد شيء خارجا لا ذهنا
فقط وكذا الكلام في العلية والمعلولية وفي كلام الاستاد س
ما به يتضح الحال في العلية والمعلولية وفي كلام السيد السند س
ما به يتضح الحال في الشيء والشيئية وبهذا قد ظهر ان لا يكون
الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لا يقال
ليس الاتصاف بالوجود في نفس الامر بل هو منتزع من
لان الوجود الذي هو طرف الاتصاف به عين اتحاد الوجود في
نفس الامر وفيه تامل في محفوظة تلك العارض وما جعله شرطا
في العروض بحسب اي نحو من الوجود ان يكون للمعروض فيه مغايرا عن
العارض مغايرا له بحسبه اي بحسب ذلك المعروض فهذا النحو من
الوجود العرضي الاعتباري وهو نحو من انحاء وجود المهية
قال السيد السند س هذا النحو ليس من مراتب نفس
الامر بل هو محض اعتبار العقل وفرضه وظرف الاتصاف بالوجود
المطلق والوجود الخارجي عامة مذهب المحررين العلميين س واصح ان
ان الاستاد المحقق س جعله من مراتب نفس الامر والسيد السند س

صلة كما هو الاظهر معاملا لنفس الامر لا مرايته علے سایر الاتصافات
لو اريد به الاتصافات بسائر الوجودات لم يسعد لفظا وكان
الاظهر معنى لم الكلام فلا حاجة الى ان يعتبر الاستلزام دون التقدم
كما قال بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود بعد ان
يكون للماهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوط بذلك العارض فان
طرف الاتصاف بها مغاير لها اي العوارض التي هي غير الوجود
مغاير لها فان طرف الاتصاف بما هو الوجود اما مطلقا
او في الخارج او في الذهن بل يتقدم عليها ضرورة ان ثبوت هذه
العوارض فرع لثبوت الموصوفات حسبما كان العوارض و
ادراك كلم بمهافته تامل بخلاف طرف الاتصاف به اي بالوجود
وهو نفس العارض ولا مغايرة فاين التقدم وفيه تامل فان
الوجود الذي هو طرف الاتصاف بالعارض الذي هو
الوجود لابد ان يكون مغايرا لنفسه بوجه كما صرح به بنوع اعتبار
وبهذا الاعتبار يتصور المغايرة والتقدم انتهى وما ذكرناه
بناء على التحقيق الذي افاد السيد السند قدس سره فليراجع اليه
لا تخفى على تواقف الاوهام اي الاوهام الناقصة ويمكن ان
يجاب بع اقول فيه نظر لان انقسام الانسان مثلا
في الواقع الى ما في الذهن وغيره ثابت فيه لا يعلل بتصور العقل
جميع الاشياء وليس له مدخل ثم اقول حاصل الجواب ان المراد

هو لی

هو الشيخ كما مر و هذا انما يبطل ان لو كان المراد انقسام الموجود
الذهني من حيث نفس هذا المفهوم وعنوان الموجود في الذهن
وليس كذلك بل المراد انقسام المهيات الموجودة في
الذهن كالانسان والفرس اقول هذا امر واقع
سواء كان للعقل تصور جميع الاشياء او لم يمكن هذا فان قيل
لما كان المراد انقسام المهيات الموجودة في الذهن فكيف
يصح انقسام هذه المهيات في الواقع الى ما في الذهن وغير
ثابت فيه فافهم قوله المراد الانقسام في الواقع بحسب الامكان ومجرد
الجواز قوله والاظهر كانه ناظر الى ما ذكر من الاشكال في الاول
الثاني لا لما هو الاظهر والاول نقيض الصواب والاظهر ان
يجاب بع انظار انه بل يقول لا فرق بين الاخص والاعم في ان
مفهومهما ممتنع في الخارج فيه نظر والاتحاد النوع مع
الذاتيات في الذاتيات موجودة بوجود الافراد با
لذات والحقيقة والعرضيات بالعرض وكان الاستاذ
سلمه يطلق عليه الوجود بالمجاز وفيه اشكال فتامل
ولا يشكل مثل قولنا زيد ممكن في قال سلمه في حاشية الحاشية
هذا ابناء على ان الامكان هناك فلانه غرضه اي حين
ارتكاب هذا التوجيه الذي ذكره الشارح لا يعلم ان كلامه اي
من كلام المص او كلام الشارح باعتبار المطابقة لما في الذهن

نفس جم

وليس كذلك بل قد يكون لحسن الخارج كما في قولك زيد اعمى والقول
بوجود الاعمى في الخارج كما قيل بوجود طبيعة الاسفل فيه لم يتوجه ذلك
لكن الشارح ليس قائلا به وهو اعم من الخارج مع انه الخارج
فلا وجه لتخصيصه بالقسم الثاني لكن ان تقول لما كان القسم
الاول يجب فيه كلها المطابقة مع الخارج خصه به والقسم الثاني
لم يجب فيه ذلك بل الاغلب فيه لم يطلب فيه ذكر ما هو الواجب وهو المطابقة
مع نفس الامر ولم يذكر الذهني اما اولا فلانه قد يطابق الخارج
في زيد اعمى واما ثانيا فلان الذهني اعم من نفس الامر فليس المطابقة
مع الذهني كافيا بل مع نفس الامر لا يقال على توجيهك هذا
يحصل توجيه الشارح ان بعض القضايا الخارجية يجب فيها المطابقة مع
الخارج والباقي منها مع سائر القضايا الحقيقية والذهنية لا يكفي فيها
المطابقة مع الخارج بل مع ما في نفس الامر وخلاصة التوجيه الاول
للاستاد ان جميع القضايا الخارجية يعتبر فيها المطابقة
مع الخارجية والذهنية يعتبر فيها المطابقة مع الذهن وحصول
التوجيه الثاني له ان القضية الخارجية يعتبر فيها المطابقة
مع الخارج وغيرها حقيقية كانت او ذهنية يعتبر فيها المطابقة
مع ما في نفس الامر فيتوجه على توجيه الشارح ان بعض القضايا
الخارجية كقولك زيد اعمى لا يعلم ان حالها ماذا هل مطابقة مع
الخارج او الذهن ولهذا عدل الاستاد الى التوجيهين الاخرين

وحصول

وحصول السؤال المعنون بلا يقال على توجيهك هذا انه على التوجيه
الاول لا يعلم حال الحقيقية وعلى الثاني لا يعلم حال الذهنية ان
المطابقة فيهما مع ما في الذهن والجواب ان الكلام في المعاني نعلم م
الواضحة التي لا خفاء فيها وايضا في توجيه الشارح وارد ما هو علمه
مانعه بخلاف التوجيهين الاخرين لما كان الامكان
في المعقولات هذا الكلام حق الا ان الشارح لم يعلل عنه كما
سيصرح به ورسا والغرض ههنا ان في هذا المثال الموضوع موجود
خارجي ايضا ولانه من حيث وجوده العيني خلو في هذه القضية
ثم الذي يستفاد من قوله والحق ان القضية منحصرة في الخارجية و
الذهنية وليس كذلك لتحقق الحقيقية ايضا وما قال في الحاشية
بقوله ولا يخفى ان الحقيقية يرجع بالمآل اليهما لا يفيد والحصر فيما
افاده في جواب الصريح والسند فان هو ان يكون الحكم
بالاتحاد في نفس الامر على الاطلاق لا يقال اذا ح
اشارة الى بطلان الحصر بتحقق صورتين الاخريين كان حكما
على الموجود اي على ما اعتبر موجودا خارجا فمثله كذلك
حكما على موجود ذهني فمثله كما مر في عدمه وليس الحكم على
الامور الخارجية فمثلهما ان يكون الطرفان فيه كما قال الشارح في
الحاشية كيف لا واذا كان الطرفان موجودين في الخارج
لكن كان الحكم باتحادهما في الذهن او بالعكس كان المعتبر في

في صحة الاول المطابقة لما في الذهن وفي صحة الثاني المطابقة لما في
الخارج فتدبر   فان الغرض هو من قوله واذا حكم الذهن
على الموجودات الخارجية بمثلها   على توجيه الشارح
انظر ان مراد الشارح بقوله واما الحكم بالامور الخارجية على الامور
العقلية هو حكم الايجابي الخارجي حيث صرح بان ذلك يمتنع لتحقق
صدقه ايجابا ولا يخفى ان الذي يستعمل في الخارج على حسب تصريح الشارح
هو الحكم السلبي وهو لا يرتبط الثاني بالاول ولو سلم جواز تعميم
الحكم الواقع في هذه العبارة فمع ذلك لا يصح وجه قوله وانما
يستعمل هو لان الذي يستعمل في الخارج على حسب تصريح الشارح انما
هو الحكم السلبي فقط لا المطلق الشامل للايجابي ايضا وهو ان
هذا الحكم ان اخذ ايجابا خارجيا فلا صحة له وان اخذ ذهنيا فصحيح
يعلم من كلام المصنف ان مطابقته مع ما في نفس الامر على قياس سائر
القضايا الذهنية وان اخذ سلبيا فمطابقته مع الخارج ولا يعلم
من كلام المصنف بل من الخارج كما صرح به الشارح   والجواب ان
كون النسبة خارجية على هذا   بمعنى اذا كان الطرفان
موجودين في الخارج فالنسبة الايجابية المتحققة بينهما خارجية البتة
ولا يتخلف ذلك عنه واذا لم يكونا موجودين في الخارج بان
كان الموضوع موجودا هناك دون المحمول فالنسبة الايجابية
قد يكون خارجية كما في قولنا زيد اعمى وقد يكون ذهنية كما

في قولنا زيد ممكن بخلاف كون النسبة السلبية خارجية على الوجه
الكلي فان ذلك لا يتوقف على وجود الطرفين وفيه نظر فتدبر
الا ان يقول من جعل القسم الثاني وهو ان يحمل على الامور الموجودة با
لامور العدمية كقولنا زيد اعمى دون العكس ودون القسمين
الاخرين   وان صدق الايجابية حيث يصدق العاقبة
اذا قيل هكذا اذا حكم سلبا على الموجودات الخارجية بمثلها
سلبا فهي صحيحة مع الخارج واذا قيل وجب تصور لزومه ولا يصدق
فالمعرفة يظهر لك ما اقول في وجه التامل اما اولا فلانه
لا يوجد من الايجاب والسلب في النسبة في كل منهما يكون خارجية
والمطابقة مع الخارج وقد يكون ذهنية والمطابقة مع ما في نفس
الامر الذهني وكلتا الصورتين قد يكون مع وجود الطرفين وقد يكون
بدونه الا ان السلب الخارجي يكون مع الاحتمالات الاربعة و
والايجاب الخارجي انما يكون مع احتمال دون الباقيين اعني
انتفاء الطرفين وانتفاء الموضوع فنفي كل من صورتي وجود الطرفين
ولا وجودهما يكون النسبة خارجية ويكون ذهنية وكل من
النسبتين يكون مع وجود الطرفين ويكون مع لا وجودهما
غاية الامر ان النسبة السلبية الخارجية تجتمع مع الاحتمالات
الاربعة والايجابية الخارجية لا تجتمع الا مع الاحتمال فقط كما مر
والحالة هذه لا يقتضي تخصيص الحكم بالايجابي على ما زعم الشارح

ولا يتضح ان هذا التخصيص يصير القضية لزومية كلية و بدونه يكون
اعادة واما ثانيا فهو انه اذا خصص الحكم ههنا بالايجاب فيصير الحكم
السلبي الخارجي على اقسام الاربعة داخلا تحت القسم الثاني
المعرض عنه بقوله والا فلا فلا يعلم ان المطابقة فيه مع الخارج ام لا
كذلك بل مع ما في الذهن بقرينة المقابلة كما ذكره الاستاد س
وليس كذلك واما ثالثا فهو ما افاده الاستاد س في الحاشية
الاتية بقوله فيرد انه انما يدل الخ واما رابعا فهو ما يستفاد ايضا
في كلام الاستاد س في الحواشي السابقة على ان في الوجه الثاني
ما لا كلام اولا و توضيحا وايضا ثم ههنا كلام آخر وهو ان الذي
يستفاد من كلام الاستاد س في هذه الحاشية ان الثاني
في المتصلة اللزومية يجب ان لا يكون اعم من المقدم بل يجب ان يكون
مساويا له وهذا شيء يعود به ش المنطقيين فانهم صرحوا بخلافه
حيث قالوا وضع التالي ورفع المقدم لا ينتج لجواز ان يكون
التالي اعم منه ومثلوا اللزومية الكلية بامثال قولنا كلما كان الشيء
انسانا كان حيوانا الى غير ذلك ان عدد بحصر فانها تصدق حقيقية
منه ما لم تام او لا فرق بين الايجاب والسلب في احتمال القضية
حقيقية عند وجود الطرفين في الخارج ما امر صدا كلام عند قول
المص وقيامه بالمهية من حيث هي او السند الاول اتصاف المهية
بالوجود المطلق في نفس الامر قد اشرنا الى دفعها

سلف

سلف بوجهين قوله ونقول ههنا الخ تحقيق نفس الامر قيل
هي ما في العقل الفعال من الامر في سائر العقول بل في علم الله تعالى في اللوح
المحفوظ وقيل مقتضى الضرورة والبرهان وقيل الخارج عن المدارك
سواء كان في الخارج او في مدرك آخر بشرط السلامة والاستقامة
هذا ما راه الاستاد س في بعض هذه الحواشي وفيه ما في الحاشية
ذكر سببا آخر صار لم والسعد قال س في الحاشية المراد
بالسعد ههنا ان يكون سواء استعداد النفس مستفادا له
بل كان منتزعا عن امر يصح هذا ناظر الى الوجه الثاني المقرر
ان اسس لنفس الامر فليراجع ملا بعدا في نفس الامر
الموضوع ومندرج فيه وهو مقتضى له وهذا هو التحقيق في نفس
الامر على الوجه المذكور اي بلا تعمل اقتضى ان
يكون ذلك الوجود له الخ وشمل ذلك كما يكون بحسب وجود
الموضوع في الذهن كذلك قد يكون بحسب وجوده في الخارج
ايضا كما في امثال زيد اعمى وغير ذلك وان كان قد تحقق
في الخارج نسبة خارجية بكون الخارج ظرفا لنفسها على ما هو
اليه وجوده كما في امثال قولنا زيد ابيض ومتحرك اي
غير ذلك هذا اي ان نفس الامر وهو الموضوع يصح ان يعتبر
مصداقا في الكل حتى في الصورة الاخيرة فتامل المعتبر
صحة الحكم مطلقا الخ اي في جميع القضايا كما في امثال قولنا الخ

ابيض ويموك اى غير ذلك هذا مع ان نفس الامر وهو الموضع
لصح ان يعتبر مصداقا في الكل حتى في الصورة الاخيرة قال بعض
الافاضل صدق الحكم تحقق مدلوله في نفس الامر وقال بعض المحققين معنى
في نفس الامر هو حال الموضوع في نفسه مع قطع النظر عن
ملاحظتها واعتبارها سواء كانت في الذهن او في الخارج لان الحكاية
التى اعتبر الذهن حصولها له فان اعتبر الذهن عن تلك الحالة مثل
ان الانسان انسان فالقضية صادقة وان اعتبر غيرها مثل انه ليس بانسان
فالقضية كاذبة   وكذا قوله ومعلوم ان ما لا يكون الخ
اقول لا يذهب عليك انه لم يعرف مما سبق ان ما لا يكون
في نفسه لم يعرف من كلامه بعد اسقاطه ان ههنا وجودا آخر وهو الوجود
النفس الامرى مغايرا للذى بحسب الاعتبار وهو لا ينافي
ما ذكرنا اعنى قوله ما لا يكون الخ فتامل   فان المطابقة لا
يستدعى المغايرة الخ اقول المغايرة الاعتبارية بين النسبة الحكمية
من حيث نفس العدم تم انها معقول واما المغايرة الاعتبارية
بين نفس النسبة التى هي في نفس الامر حتى يتصور المطابقة فيها
وتحقق الصدق فيها من حيث المطابقة كما هو المعتبر الى حيث
العقل اذ هي المعنى المجازي محل تامل وقياس هذا على ذلك
محل نظر   عموم المجاز الخ عموم المجاز هو الجمع بين الحقيقة والمجاز
بان يقال ههنا الصدق العام محمول على الحقيقة التي هي المطابقة

تارة وعلى المجاز الذى هو الاعتقاد اخرى وعموم الاشتراك هو الجمع
بين المعانى التى يشترك اللفظ فيها كلا او بعضا ونحو ذلك مما يختلف
فيه عند الاصوليين   انه لو جاز الخ الشئ في الاشياء موجود فيه
نفسه بحيث يتعلق   لا باعتبار المطابقة التي هي معنى الصدق و
لا يتصور ههنا   الا اعتبار المطابقة بل المعتبر فيه العقد
لا مدخل في مفهومه يعنى مقصود المص   وقد جعل
التقسيم يعنى تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت
فيه والحكم بانهما متمايزان ودليلان على تصور كل شئ ولولا تحصل
تصور كل شئ لما تمشى ذلك   والدليل على ذلك ومعلوم انه
ولا يخلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه هذا تم الا ان
السائل ابدى اشكالا وهو ان هذا الحكم ان كان كاذبا فلا
غيره به اذ لا اعتبار بالكواذب مطلقا لكن الشرائط فلا بد ان
يكون صادقا وحينئذ يترتب عليه خلف ومحذور وهو ان يكون
ما لا يكون   ثابتا باعتبار ما الخ على الوجه الاعم سواء كان
ذلك في الذهن او في الخارج   فيلزم ان يكون للكل في التحقق
هوية ما في الخارج مع انها ليست مما يحقق في الخارج اذ المراد انهما
المفهومان وهما عقليان لا ثبوت لهما في الخارج اصلا
وانما ثبوتها هو اعم منه ودفع الاشكال عن الاعم لا مع
الاشكال عن الاخص وفيه تامل   ليس ما سبق في الخارج

في الخارج وكأنه رام بذلك ح لانه اشتبه عليه غير الثابت
في الذهن بغير الثابت في الخارج بل المقصود غير الثابت في الخارج
نفس مفهوم غير الثابت في الذهن بل هو مفهوم الثابت في الذهن
ايضا فانهما مفهومان ليسا ماصدقين في الخارج اصلا ولما كان الحكم
صادقا ومطابقا للخارج ولزم من البيان تحققهما في الخارج ثبوتهما في
الخارج فيلزم ان يكون ما لا يكون ثابتا في الخارج اعني نفس
هذين المفهومين ثابتا في الخارج هف اذ ما حاصل اللازم ح
فيه نظر لانهما مستقلان في العبارة كيف وبعد التصريح
بلزوم اللازم صرح ببطلانه على حدة بقوله هذا خلف وليس في
ادناه وعبارة واحدة كأنه قال ح اقول بل صرح
بذلك حيث قال فيلزم الى قوله هف وهذا على ما ذهب
اليه ح اقول فيه تامل لانه لو سلم وفرض ان الطبايع الحقيقية
موجودة بغير وجود الافراد حقيقة في نفس الامر الا ان المفهومات
الاعتبارية الفرضية لا وجود لها اصلا لا استقلالا ولا في ضمن
الافراد والاستاد ستتحقق هذا التفصيل في هذا المبحث
وفي غيره فمراده ظاهرا ان هذين المفهومين ليسا من الطبايع
الذاتية الحقيقية بل المفهومات الاعتبارية الفرضية التي يعرض
الحقايق الحاصلة التي هي المعقولات الاولى في الاذهان
فصح انهما ليسا ثابتين في الخارج على المذهبين وفيه

في توضيحه ح هذا على مذهب التحقيق وهو القول الآخر
كان ما ليس ثابتا في الخارج واطلاقه في التعيين ح اقول لما
ليس ثابتا في الخارج هل هو معتبر من حيث الذات او من حيث
نفس مفهومه فلو كان الاول فلا يلزم من شمول القسم الآخر لها
جميع المفهومات دخول هذه الذات في التعيين او احدهما و
ان كان الثاني فليس هو ذاتا حتى يلزم دخوله فيهما او في احدهما لانه
انه لا يلزم من وجود المفهوم وجود جميع افراده والجواب الآخر ظ
من ملاحظة ان كل ذات فهو مصداق للمفهوم فيلزم ثبوته
في الخارج لتحقق المفهوم في الخارج وهذا انما يتصور لو وجد
الافراد على الاطلاق وقدم الجواب الآخر لانه
اذ لا تعقل النسبة الا بين اثنين بالبديهة ح اقول الاتحاد
يحصل من وضع الوحدة مرتين فالطرفان بهما يحصل من
وضع الانسان مثلا مرتين فيقال الانسان انسان وكذا
في زيد زيد ولا حاجة الى اختلاف الطرفين من حيث المفهوم كيف
ومن الظاهر ان الانسان انسان وزيد زيد صحيح من غير تغاير
في المفهوم اصلا لا يخفى فيه نظر لان الاستاد ستتحقق ذاهب
الى ان الشيء والواحد الحقيقي في ان واحد لا يتصور تعقله
ولا الالتفات اليه مرتين فمعنى ان يقال وتكرار ادراك معنى كذلك
عندنا فبل الصحيح ان يقال من غير تغاير ممنوع بالضرورة ح وكذا

١١٣

قال س في الالتفات في الحواشي الجديدة ولهذا سلب التغاير في
المدرك وفيه تامل مع اشعار التعدد في الادراك والمدرك
قال السيد السند س التعدد في الالتفات كاف في تحصل النسبة عند
وحدة المدرك والادراك وقال الاستاد س عند وحدة المدرك
والمدرك والزمان كما لا يجوز تعدد الالتفات انتهى وههنا بالمرام
لم يحج التصديق الى غاية التوجيه ان قال الامر صوابه ان وجوب
التصورات الثلثة في حصول الحكم انما هو بحسب الاغلب المتعارف
المشهور اعني عند تعدد الموضوع والمحمول او بحسب الكلية الواجب هو
تصور الموضوع والمحمول والنسبة وان كان الموضوع والمحمول واحدا
حقيقيا كالوحدة في الاسس وتصورهما ايضا واحدا حقيقيا
ولم يكن التعدد بينهما للنسبة الا من جهة الالتفات فقط والقول
بعدم جواز ما ح انتهى فقد مر انه محل التامل التام كيف ومن المعلوم
جواز الحكم بان زيدا زيد والانسان انسان من غير ملاحظة
تغاير فيهما اصلا فالحكم بعدم جواز تعدد الالتفات مع اتحاد
والادراك بوجوب تحقق التعدد ما مع انه لا يتصور ح الا الالتفات فيه
محل نظر واما التوجيه بان الصورة الحاصلة الواحدة من شيء متغاير
الالتفاتين وانضمامها اليها يصير صورتين وتصورين حتى يحصل ثلث
تصورات في الكل على ما هو مقتضى الظ فمنظور فيه ومحل تامل ايضا
اذ لا تعدد في المفهوم عنده ح يعني عند الشارح الفاضل المحقق

محل في الحملية في الصورة المتنازع فيها واقول كون الشارح قائلا
بنحو تعدد الادراك بمعنا غير مستفاد من الكلام ويجوز ان
يكون ذاهبا الى تعدد الالتفات كما هو راي السيد السند س
مع عدم التعدد في المفهوم عنده ح وكان هذا هو الظ والمفهوم الواحد
بعينه اذا وضع مرتين كالوحدة في الاسس يحصل الالتفات الا باعتبار
الكافية في تحقيق النسبة الحكمية والاستاد س لم يرض بالتغاير
في نفس المفهوم باي وجه كان على ما فصله في حاشيته اقول فيه تامل
جدا واما قوله س على ان بعض من يتوهم ذلك الخ فاجاب عنه
السيد السند س بان هذا القائل لم يقل باشعار الرابطة
في الحملية البسيطة بالاتفاق بل قال بعدم احتياج ضم الوجود الى النسبة
الرابطة وهي على صرافتها كافية فيها بخلاف الحملية المركبة فانها
ينضم الى الرابطة الوجود انتهى ولهذا قال للاوساط القضية
البسيطة ولاثباته المركبة واما تحقق القضية بدون النسبة الرابطة
فلم يعلم الى الآن احد وهذا الكلام حق الا ان في اصل هذا التحقيق
تاملا هو ان الوجود الرابطي هو عين الرابطة والربط انما يحصل
ان الرابطة شيء والوجود الرابطي شيء آخر يعتبر في الحملية
المركبة دون البسيطة والاستاد س ذاهب الى ان الوجود
الرابطي معتبر في سائر القضايا بالبسيطة والمركبة ووجه التسمية
بالبساطة والتركيب بوجه آخر في الحواشي الجديدة فليراجع اليها

المفهوم

يتضح تفصيل هذا المبحث على ان بعض ح فيه بعض   ومعنى
الحمل ان المتغايرين مفهوما ح لا تغاير بغير الحمل بهذا المعنى اعني
المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا ليس بتمام الحمل السابل للقضيه
الطبيعية والشخصية اذ لم يحكم فيهما على ما صدق عليه الموضوع فلا
يتصور فيهما الاتحاد في الذات بهذا المعنى اما الاول فظ
واما الثاني فلان موضوع الشخصية جزئي حقيقي فلا يتصور صدقه
على شي فلا يكون له ما صدق عليه فلا يتصور الاتحاد في الذات
لا يقال لا باس بذلك اذ المقصود تفسير الحمل المعتبر في العلوم و
لا شك ان الحمل الذي في القضية الطبيعية والشخصية ليس معتبرا في
العلوم سيما الحمل المتعارف ح فيه تامل وهو مع كونه ظاهر الاتحاد
في كلام السيد السندس   ما لم يتحقق الحمل ح اي الاتحاد
صدقا اي ربطا طاريا تره وتاره   ثم اتحاد الاسمين مرتين
فيضاعف الشبهة   كما قيل ان زيدا ابن عبد الله ح
سيجي هذا الكلام في مبحث الوحدة   هو الحكم بالاتحاد في
الوجود اعم من ان يكون بالذات كما في الذاتيات او بالعرض
كما في العرضيات كما سيجي   ثم الاتحاد في الوجود اعم من
ان يكون ح محصله ان الاتحاد في الوجود ولا يتصور ذلك
الا مع الاتحاد في الذات والمصداق قد يكون بحسب الذات
اي بحسب الحقيقة وقد يكون بالعرض اي لا بالحقيقة فكأنه

محله

سماه الاستاذ س بالمجاز والاول في الذاتيات والثاني
في العرضيات ومفهوم هو هو بالمعنى الاعم شامل لها وغير
ذلك من اقسام الوحدة وهو اوفق بذلك جدا اما افاده السيد
السندس في شرح قول المص ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض بقوله ونفسر بما علم من كلام القدماء ان الموجود
اذا اعتبر بذاته من غير الصفات المغيره فما هو بهذا الاعتبار يكون
موجودا بالذات وما هو لا بهذا الاعتبار بل باعتبار آخر يكون
موجودا بالعرض مثلا الموجود الذي هو زيد غير الانسان
وغير الضاحك وغير الاعمى ايضا لكنه اذا اخذ بذاته من غير
الصفات المغيره يكون انسانا لا ضاحكا ولا اعمى فالانسان
هناك موجود بالذات والضاحك والاعمى موجودان
بالعرض قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء الموجود قد يكون
بالذات كوجود الانسان انسانا وقد يكون موجودا
بالعرض كوجود زيد ابيض اقول ما ذكره الشيخ وما استنبط
السيد السندس من كلامه صريح في ان الاتحاد والحمل في الذاتيات
بالذات وفي العرضيات بالعرض ومع ذلك لم يرتض السيد
السندس في هذه الحاشية بما ذكره الاستاذ س من الفرق
فليراجع الى الحواشي الجديدة وليتأمل فيها ثم الاستاذ س قال
في مبحث الموجود بالذات وبالعرض قد فسر الشيخ في مواضع

الشعار ما بالذات وما بالعرض نعم ارجع الى ان الاول
حقيقي وان الثاني مجازي كالمتحرك بالذات وبالعرض ومعنى ان
نعم ان يدرك اعني الحقيقة والمجاز في هذا الكلام عقليان لا لغويان
كما لا يخفى والآخر موجود بالعرض هو من الواحد بالعرض
يدخل قسم واحد في الحمل المتعارف ولا يدخل فيه الآخران
فان اريد مطلق الاتحاد هو اعم من المتعارف وغيره
وان اريد به المعنى الاخص المتعارف يعني اتحادهما
في زيد هو قال س في الحاشية الجديدة اما لو اريد اتحادهما
في الخارج فهو ليس بضروري ضرورة ان صدق الموضوع الخارجية
يقتضي وجود الموضوع في الخارج تمام نعلم ان السواد مثلا
موجود في الخارج لا نعلم ان السواد سواد في الخارج فكما ان
حمل الوجود الخارجي مفيد وعرض كذلك ما يتوقف عليه اعني
حمل السواد عليه بحسب الخارج مفيد وغير ضروري
فانه قد لا يكون ضروريا هو اراد ان حمل الشيء على نفسه قد
لا يكون ضروريا وقد يكون واما خصوص هذه القضية
فمعلوم انه ليس ضروريا سيما هذا القسم انص وشمل
مثل قولنا الضاحك كاتب والكاتب ضاحك وليس حقيقة ان
الوحدة فيهما الموضوع ولا المحمول بل الثالث الذي هو الا
فمقوله الضم وقد يكون ما لها سابل المثل قولنا زيد زيد و

مثل

ولما قلنا من المثالين والاول يسمى بحمل الشيء على نفسه و
صح ان حد الوحدة ليس هو الموضوع وحده ولا المحمول وحده
بل العقد المشترك بينهما وهو الحد المكرر فيهما فهو الثالث كما في
المثالين الآخرين وما افاده الاستاد س من ان القسم الثالث
هو الذي يسمى بحمل الشيء على نفسه محل نظر بعد ملاحظة الرابع
هو لا من حيث خصوصهما بل من حيث ان الحمل مطلقا يحتمل ويكون
صادقا والامر فرض كذلك هذا الرابع هو على الوجه
الذي ذكرناه في التعليقة فتامل ولا مخلص عنه في الجواب
الذهني هو لا مخلص عن الاشكال في ثبوت الوجود الذهني و المطلق
اذا كان ذلك في نفس الامر واما اذا كان اعتباريا فلا
يصح قول المص ان اثبات الوجود هو قال س
في الحاشية مثل فرع الثبوت والاثبات والاثبات
لا يستلزم الثبوت وليس للمهية ثبوت حتى يلزم ثبوتها
او كان غير ثبوته في نفسه هو ذلك اذا كان ثبوت الشيء للشيء
هو ثبوت الوجود للمهية فانه غير وجود المهية في نفسها والا و
اذا كان الثابت هو عرض غير الوجود كالوجوب السابق
فانه مستلزم لثبوت المعروض هو وجوده لو لم يكن متاخرا
عنه بخلاف الحال في الوجود فان وجوده وثبوته للمعروض
عين وجوده يعني الموجودية قال الشيخ الوجود هو الموجودية و

وقد اتفق العالمان النحريران على هذه الكلام واما ان ثبوت الاعراض
للموضوعات هو عين وجود الاعراض فقد اختلف فيه قال السيد السند
الاول متوقف ومتفرع على الثاني فكيف يكون عينه هذا ما افاده
في بعض الحواشي وقد اتفق تارة على هذه الكلم ايضا فتامل
هو وجودها في موضوعاتها هذا هو الذي ذكرنا في الحاشية
السابقة بقوله ولا يخفى الحق على المص وكتب على الحاشية انه عينه و
لا يتقدم عليه اي الاتصاف عين وجود الصفة اذ وجود الصفة
عين الاتصاف ولا يتقدم عليه كما هو الظ اقول اذا حققوا ان وجود
البياض في نفسه هو وجوده في الجسم فكان يكفي في تحقق الابيض
وجود البياض والجسم اذ البياض يوجد في الجسم فكيف
قال بعد ما قال وذلك لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم
هو وجود ذلك اي الغير لا موضوعه كما في الوجود لان
الابيض لا يكفي فيه ح بل لا بد فيه من وجود البياض في الجسم
فان الوجود هو الموجودية ح اقول ان اريد بقوله الوجود هو
الموجودية ان الوجود موجودية الماهية فهذا مسلم ولا يلزم منه
ان لا يكون الوجود موجودا وان اريد به ان الوجود موجودية
الوجود نفسه فهذا غير مسلم بل غير متصور وغير مفهوم بمعنى صحيح
ليست كسائر الاعراض اي اليها بل هي اي النسبة
عين وجودها اي موجوديتها والمهية بغير الا الوجود

بل هي عين وجودها لا عين وجوده كما في العبارات متعلق
بالمنفي لا النفي واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى
العالية وجودها في الحواشي الشريفة ثم نعم ان كان
ارتسام المفهومات في القوى العالية وجودا وهنا لما لم يمكن الحكم
بكونها معدومة مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع الا ان يراد
التقييد بالقوى السرية وان لم يكن ارتسامها في القوى
العالية وجودا ذهنيا بل ارتسامها فيها وايضا ان لم يكن تصور
الشيء بوجه ما وجودا له بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم
ملازمه وان جميع تصورات الشيء وجود اله في الذهن على
انحاء مختلفة اصبح في تصحيح ذلك الحكم الى تقييد بان سابق عليه
او لاحق به او بعض الاذهان فتامل معدوم اي كعادة
المص ان الموجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض
قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء الموجود قد يكون بالذات
كوجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض كوجود زيد
ابيض وقال بعض المحققين الموجود الذي هو زيد عين
الانسان وعين الضاحك وعين الاعمى ايضا بالانسان موجود
بالذات والضاحك والاعمى موجودان بالعرض هذا ح
ذلك قال في مبحث الحمل انه لا تفاوت بين الذاتيات والاعتباريات
وبين الوضعيات في ان الاتحاد في الكل اتحاد في الذات و

والوجود بالذات لا بالعرض بل بالحقيقة فتأمل كما عرفت
غير مرة مرة في بحث زيادة الوجود ومرة في مبحث الجعل
ما هو صادق على الموجود له اي بالذات وتحقيق المقام
ان ما بالعرض مطلقا انما يقال فيما لا يكون له قد فسر الشيخ في
مواضع من الشفاء ما بالذات وما بالعرض بعبارات ترجع الى
ان الاول حقيقي والثاني مجازي كالمتحرك بالذات فانه يستحق
اسمه بالحقيقة مثلا او له علاقة مخصوصة له او وضع او كم او كيف حقيقة
والمتحرك بالعرض فانه لا يستحق اسمه بالحقيقة مثلا بل له علاقة مخصوصة
مع ما ينتقل عنه كالساكن في السفينة قال في موضع منه المتحرك بالعرض هو
ما له الحركة في نفسه ما رده اين اول او وضع اول او كم او كيف بل هو
مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة فاذا اسند لذلك الشيء حال
نسب اليه كما نسب له بالعرض ثم قال في جواب سؤال حال
لم كانت النفس يقال لها انها تتحرك بالعرض في الاين ولا
يقال انها تسود بالعرض سواد البدن ان التحقيق يوجب انه
اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح اطلاق هذا اذا علمت
الحال في الاين والوضع فاحكم في اللون ولاجل السطح يوصف في جميع
هذا الكلام ومنه يعلم ان ما بالعرض مطلقا مجازي وذلك لا ينافي ما في
قوله في الشفاء وما نعنى بانه الموجود بالذات
مثل وجود الانسان انسانا والموجود بالعرض مثل وجود زيد

ابيض

ابيض فان معناه ان وجود الانسان اذا نسب الى ذاته يكون
بالذات واذا نسب الى عوارضه وقيل ان الابيض مثلا موجود
بوجوده يكون بالعرض لان وجود الانسان ليس وجودا للابيض
بالحقيقة وانما ينسب اليه بالمجاز وقد توهم المحشي ان الموجود
بالذات والموجود بالعرض كلاهما حقيقي ولذلك اعترض
على الشارح ونسب اليه انه ارتكب ما لا يرتضيه المص ولا يخفى عليك
جلية الحال بعد الاحاطة بجوانب المقال كذا افاده السيد السند
وذلك جائز في ساير الاضافات اي كالاتصاف بالحركة
والوضع والسواد وكالاين وامثال ذلك كما قال في الطبيعيات
الشارح المقصود من نقل هذا الكلام في هذا المقام تأييد ما
ادعاه سابقا وهو ان ما بالعرض مجازي كما يستفاد ظاهرا
من كلام الشيخ فانه بحسب الظاهر يدل عليه واذا علمت الحال معقول
قول الشيخ اي واذا علمت انهما يكونان بالذات وبالعرض
فان الجسم متحرك ووضع بالذات والاسود الحالة فيه متحرك و
ذات وضع بالعرض بواسطته يقارنه الضمير المستتر
فاعل راجع الى الشيء الذي يسود بالعرض والضمير المنصوب
راجع الى الجسم الاول وكذا في الخالط او جسما هو عرض
في الضمير المرفوع الى الشيء المسود بالعرض والمجرور الى الجسم كما سود
الاعراض باسوداد الجسم قال قدس سره في الحاشية كالحركة العارضة

بالجسم مثلا تقابل لما انها اسود مثلا او جسما هو هو الضمران
احدهما راجع الى الذى يسود بالعرض والآخر الى الجسم الذى هو الاسود
بالحقيقة فاحدهما هو الجوهر مع السواد والآخر هو ذات زيد مثلا
فان الاول هو الثاني في الموضوع حقيقة وليس هو هو بحسب
الاعتبار وبحسب المفهوم بل الاول عرض للثاني وعرض للاول
ان كان هو الثاني وهذا هو الجوهر القابل للسواد حقيقة الجوهر
مع السواد وقد يقال له اى الاسود فان السواد
مستعد له لا يستعد ان لا يكون المراد اعتقاد العامة بل اعتقاد
النقاد الحذاق الغير المطلع اى المميز كالنفس الانسانية
بل هو مقارن لشيء آخر له تعلق ذلك الآخر في نفسه
مقارن اى اول او وضع اول او كم او كيف لذلك الشيء
اى الشيء الآخر حال سبب الامر المقولات الاربع
كانت اى تلك الحال له اى للشيء الاول المقارن للشيء الآخر
مقارنة لازمة وجعل ذلك اى المتحرك بالعرض
على الوجهين له الاول ما يكون المتحرك بالعرض قابلا في نفسه
للحركة بالذات الثاني ما لا يكون كذلك كالمنقولات في
الصندوق وبالجملة المحمول في الصندوق مثلا يحصل له بدل
الاين والوضع بتبعيه بدل الصندوق فيهما صورة في
هيولاه اى هيولى الجسم من نوع حصول الحال في المحل والعارض

في المعروض اقول او عرضا في الموضوعات او في الجسم
في حصول الجزء في الكل فيصير له بسبب الجسم جهة يحصل
هذا بناء على الوجه الاخير له ذاته اى الى ذات الصورة
ولما كانت هذه الضرورة مستبعدة انه كانت الحركة والاشارة
اولا للجسم ويحملها ههنا اولا لذات الصورة فيستفاد منه ان
ذات الصورة هو الجسم وهذا مخرج عن الاتحاد كما قاله البعض
المحققين قدس سره فيصير اى للصورة فلم لا يكون
النفس المفارقة متحركة بالعرض اقول لانها مجردة متحركة بالعرض
على ما صرح الشيخ بمثل ذلك ونقل الشفا لعلاقة انها متعلقة
بالجسم المتحرك كما ان الصورة الجسمية والنوعية والمقادير
والكيفيات متحركة بالعرض بحركة الاجسام والموضوعات
المقارنة هي لها او معه وهي الامور المخالطة كالصور الجسمية
او النوعية او المقادير او الكيفيات على انه قال المحشي
ان هذا التحقيق المنقول دليل على صحة اتصاف النفوس المجردة
بالحركة بالعرض وقد صرح اولا بانه ليس كذلك ويتوجه عليه امران
اشار اليهما السيد السند قدس سره الاول ان هذه شرطية والشرطية
لا تستلزم صدق الطرفين بناء في التصريح المنقول من الشيخ والثاني
انه على تقدير التسليم انما يلزم المنافاة لو كانت النفس ههنا
هي النفس المجردة لم لا يجوز ان يكون منطبعة كما يظهر من كلامه فهذه

العلاوة ولا تؤيد المنافاة اصلا كما فعله قدس سره يتحرك
بالعرض بحركة البدن والهيكل في العضو الاول هو وهو الروح اللطيف
الذي في التجويف الايسر من القلب على ما قيل الذي فيه النفس هو
من حيث الانطباع او من حيث التعلق وان كان احد الامرين
هو الامران مما يحرك النفس واسودادها بالعرض فالاول منقوض
دون الكاتب او وقع في العادة من تسودها بسواد البدن
ثم استدرك ان ظهور فعل النفس بفعل محل النفس ان كانت
منطبعة فيه لا مجرده متعلقة به اكثر من ظهور سائر استحالاتها باستحالات
البدن وكانه علل الحكم المذكور بقوله وذلك لان الكاتب هو فيه
الاستدراك صحيح في نفسه لا انصباح بوجهها ولكن ظهور
فعله بما فيه هو فنظر اما اولا فلان هذا الاستدراك بعد الوصل
الذي ذكره بقوله وان كان احد الامرين او وقع في العادة
تكرار وليس امثال ذلك متعارفا في العبارات واما ثانيا
فلان الكلام في فعل النفس واستحالاتها لا في فعل ما فيه النفس
واستحالته واما ثالثا فلان كون ظهور فعل ما فيه النفس اكثر من
ظهور سائر استحالاته ممنوع غير ظاهر واما رابعا فلان الاظهرية المذكورة
لو كانت مسلمة لا مدخل لكون النفس منطبعة او مجردة في ذلك
فالشرط الذي ذكره بقوله ان كانت منطبعة غير صحيح وجهه
وبالجملة هذا الكلام بحسب الظاهر مختل من وجوه وكانه وقع فيه اشتباه

تابع بحسب الاتفاق ومراده ان نسبة فعل البدن الى النفس
المنطبعة اظهر من نسبة سوده مثلا اليها وشرطه الانطباع في
وجهها ظاهرا اذ لا نسبة الى النفس المجردة الفعل ولا السواد و
سائر الاستحالات بل اي فيه اكثر من ظهور هي يعني ان
ذلك او وقع من هذا زال ما فيه عن اصابة تلك الاشارة
ولو كان الشيء الذي معه فهذا هو السبب هو يعني
عموم وجوب التحيز والكون في جهة للموجودات بحسب العرف دون
السواد ولانه اي السواد سبب غير واجب في التنوير لكل
الاين والوضع والاشارة فانها واجب بحسب العرف فجواز
البدل فيها هو مقتضاه واجب دون الاستحالات
مقتضاه وهو البدل وذلك ان تقول هو مستنبع هذا الكلام
ان الشيخ صرح بان النفوس المجردة لا تتحرك في الاين بالعرض و
وجعل ذلك منوطا بان المتحرك بالعرض لا بد وان يكون قابلا
للاشارة الحسية ومحل الاول بالذات او بالعرض والنفوس المجردة
ليست كذلك فيعود الاستاد قدس سره كما ان السواد وامثاله غير
واجب يكون المتحرك بالعرض منحصرا في القسمين المذكورين في الفصل
غير واجب والمحصر منع الانحصار وسنده مع ما نقيضه وهو
انحصار المتحرك بالعرض فيما اليه الاشارة اما بالذات او
بالعرض وكان العلامة المعتبرة عند الجمهور منحصرة في ذلك الوضع

لا بحسب نفس الامر والصلوح والعالمية ولو اراد الشيخ ان الجمهور
لا يطلقون المتحرك بالعرض الا على القسمين المذكورين لان
الموجودات ليس من شانها التحرك بالعرض ولا يصلح لذلك فنقول
انهم لا يطلقون الاسود بالعرض على النفس كما اعترف به وفيه
تامل اذ ليس في كلام الشيخ اطلاق الاسود على النفس بل
ما قاله وجعل ذلك مسا عن عموم شمول السواد للموجودات
ولذلك يعد السود كساير الاستحالات عن النفوس
كما ان ذلك اي السود مثلا غير واجب في جميع الموجودات
فيما اليه الاشارة مطلقا اما بالذات او بالعرض فتامل
والعلاقة المعتبرة هي عند الجمهور كما اعترف به هذا الاكثر ف
محل تامل وان اطلاق المتحرك في اوقع العادة من اطلاق التسود
وليس فيه نفي هذا الا لا ينحصر بذاته هي نعم ولكن التحرك بالعرض
بدون العلاقة باحد الوجهين المذكورين كانه لا يطلق ولا يقبل
نعم المتعارف الخاص او العام قد يصحح قال الاستاد قدس سره
في الحاشية فانه لا تعارف في المتعارف اسود بالعرض لسواد جسم آخر
تقارنه وانك تقول تحركت هي فيه فتامل وما يقال تحركت مبني على
ملاحظة كون النفس مطيعة ولو حصل كونها مجردة ولوحظ
ذلك فلا يقال تحركت حقيقة ومن تضاعيف التحقيق
اقول ومن تضاعيف التحقيق علم ان الشارح جعل الوجود بالعرض

والوجود الكتبي واللفظي كليهما وجودا مجازيا وادعى ان التجوز
في الاخيرين اتم من الاول وبنى على ذلك تخصيص الاخيرين باسم المجاز
دون الاول منبها على هذا التفاوت فنقول الاستاد سلمه
ان الشارح خلط بين التجوزين التجوز في الوجود بالعرض مجاز عقلي
والمجاز في الوجود الكتبي واللفظي بما مجازان لغويان ولما كان
المتبادر من المجازي في عرفهم المجاز اللغوي اطلق اسم المجاز
على هذين الوجودين واما الوجود بالعرض فلما لم يكن كذلك لم
يندرج مع الاخيرين في المحور وجعل قسما على حدة واطلق عليه
الوجود بالعرض كساير الاضافات العرضية التي هي اوائل
المجاز العقلي فتامل جدا في صورة الوجود الكتبي مثلا
فالعبارة هي الطاحد البديلين اما بدل الكتبي اللفظي
وتبدل العبارة بالكتابة وجودا اي كتبيا فيكون
مجازا لغويا لا مجازا عقليا في الاتصاف الى الكتبي هي
واللفظي امثال الحسي والذهني لا غير وانها يبقى نقتها
هي بقاء الصورة الاتصالية الواحدة حال الانفصال والتفرق
بعينها وشخصها كانه خلاف البديهة ولم يذهب اليه المصنف والحكماء
الاشراقيون وكذا ابقاء الشخص الملتئم من اجزاء الفرد عند
التفرق ينفي ذلك الجسم لا بمجرد الاجزاء الصرفة كان ذلك
ايضا خلاف البديهة ولو بنى الامر على الهيئة الاجتماعية بدل الكل

الصوری وعلی فیهما ما قیل فیه یسم الکلام والمقصود بذکر اظهارها
اورده ح ای من البعض الذی اورده الشارح دون ح ای
غیر منوط بطی ح هل یمکن ان یحلف ح الی النسبة الیهما لا
ب و ح فانه قد یدعی ان النسبة الیهما بلا تفاوت
فهو نفس هذه ح جواب الشرط واحد المطرفین بان
ح یعنی هذا هو المصادرة ولیس الکلام الا فیه لعدم التفاوت
بین ب و ح راساً حتی یترتب علیه اختلاف هذه النسبة
بل نقول الحصر انما کان ح دون ب اذ المفروض انهما بیان
فلو فرض انه لیت دون ح یصح انه ح دون ب بل لا یصح الا انه
لهذا دون ذاک واذا کان محمولان ح کان المحمولین
هما الموجود والمعدوم فنقول نعم لو الاعتبار الصرف فی اول
ان ارید من الموجود والمعدوم ثم اذ فی الاول تحقق الذات
بالمرة عن الاصل وان ارید من الموجود الاول والمعاد فهو اول
المسئلة والنزاع فیه کما قرره المتاخرون ح حتی ثبت
علیه النقوض والایرادات المذکورة فی الشرح والحاشیة
العلة الوجودین المختلفین والعدم المتخلل
واختصاصه بصفة الافادة ح کاختصاص الآخر بصفة
الاستیناف والابتداء ان کان لکونه ای المعاد
ثانیاً من حیث الذات دون المستانف وذلک غیر

غیر متصور بهذا الکلام الا فیه لانه یوجب الاعتبار الصرفی
لانها یقتضی الاختلاف بالموجودیة والمعدومیة حیث قال
واذا کان المحمولان الاتیان نوعان ح وقد مر الکلام بانه
فیه فیندفع عنه تلک الایرادات المذکورة فی الشرح
والحاشیة من سقط وحدته کما جاز سقط وحدته حال العدم
حیث الثبوت العینی اول الکلام فیه انه لم یصح بعد ان الحکم
الوحدة حال الانعدام لازم فی صحة العود وامکانه حتی یلزم انکار
ذلک فیه باعد الوجهین من الوجود الذهنی والثبوت العینی بحسب الرأیین
الحکماء والمعتزلة واقول قد تحقق فی مبحث الوجود الذهنی ان
ما ذهب الیه الاستاد من ان الوجود الذهنی فی الحقائق الکلیة
ما هو غیر الماهیة الموجودة فی الخارج وفی الموهومات والاشخاص
هو غیر الهویة العینیة بدائها من غیر فرق الا انه یعرض لهذا الشخص
فی الذهن من قبیل المحل عوارض لا مدخلیة لها فی اصل الهویة المتحققة
فی الموطن الاعیان والا فان صح العینیة ههنا محل نظر
اذ نسبة الوجود ح فی بعض النسخ الموجود بدل کلمة الوجود
وهذا اظهر لا فرق بین المقتضی ح یعنی کما جاز اعادة الموجود
کذلک یلزم جواز اعادة الموجود کذلک یلزم جواز اعادة الوجود
ویلزم تخلل العدم بین الوجود الواحد وغایة ما یمکن ان یقال انه لا
من حیث تعدد التحقق وتکراره سواء کان ذلک فی الموجود او

او في الوجود وبجوز ان يكون المعاد بعينه اي من جميع الوجوه
ولا بوجوده حتى يتعاقب هو ايضا معاد قد يجعل المعاد
غير معاد ولا شيئا الامر وبجوز ان اي عطف على يلزمه
في جزائه ومحصله جواز الوحدة المحضة واشتباه الامر رأسا مطلقا
ولما كان الشيخ اي في هذا النوع يخلص عما اورد ما في
الرد عليه كلام الشيخ في الحاشية السالفة قال اقول
لم يظهر من تقريره ان الشي من حيث انه معاد بجميع عوارضه المشخصة الشخصية
معاد مع وقته الاول الذي هو ايضا من جملة المشخصات و موجود
فيه والموجود في الوقت الاول مبتدأ علم ان يكون من
حيث كونه معادا مبتدأ وهذا في قوة صدق المتقابلين
في جهة واحدة بل هو هو بعينه فعلى التقدير فالمحذور لازم
والجواب ان المبتدأ هو الموجود في الوقت الاول في المرة
الاولى لا الثانية اذ الموجود فيه في المرة الثانية هو المعاد فليس
مجرد الوجود في الوقت الاول هو الابتداء بل الوجود
فيه قد يكون مبتدأ وقد يكون معادا او مبتدأ فلا يلزم صدق
المتقابلين من جهة واحدة وسيجيء هذا في كلام الشارح وفيه
بحث منع الملازمة اي لو جاز لجاز والمغايرة بالعوارض
العرضية اقول المنظور في هذا المقام مجرد المغايرة الا انه لما لم
يكن مغايرة اخرى غير القبلية والبعدية ظهر وجه انحصارها ويلزم منه

الانحصا

الانحصار المذكور ويتوجه عليه منع الحصر اذ المغايرة بالعوارض
الغير المشخصة الاخرى جائز فلا يحتاج الزمان الى زمان آخر فلا
يتسلسل على هذا التقدير اي على فرض كل منهما العوارض
غير مشخصة وقوله على هذا التقدير اي على تقدير عود الشخص مع
مشخصاته التي من جملتها الوقت موضوعا لذلك الوقت
اولا بالقبلية وثانيا بالبعدية والقبلية والبعدية الزمانية في
الزمان الواحد بعينه لا يتصور الا بمغايرة زمان سابق اولا
وزمان لاحق ثانيا فيتحقق الزمان للزمان او التسلسل لازم ولا
يدفعه المغايرة بغير ذلك من العوارض الغير المشخصة اذ المغايرة المغايرة
بالقبلية والبعدية لازم وهذا يفضي الى المحذور سواء قارنها
يوجد او لا اقول نختار الاول اي اقول الظاهر انه الاعرض
الاول على التقدير الاول لا يندفع بذلك وهو يرجع الى التنوير
الثاني والاعتراض الاول لا يتوجه عليه لانه يندفع به عن
التنوير الاول تدبر لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان
سابق اي والمعاد في زمان لاحق لامتناع المتغايرين
المبتدأ والمعاد الذي فرض انه عين شخص المبتدأ بحسب العوارض
المشخصة يعني بحسب الزمان السابق للمبتدأ واللاحق للمعاد
كما هو مقتضى القبلية والبعدية الزمانيتين من حيث انه زمان
الابتداء وزمان الاعادة ايضا والا فلا عود وقد وقع ان

الاولى اى القبلية والبعدية اللازمين فيكون الثاني
في اى كون انه الوقت بالمشخص معادا ويمكن حمل الاول والثاني
على عكس ذلك وقد عرفت اندفاع الاول في قوله
العلل اراد الى اخر الى شبهه اراد ان الزمان وجود الشي
اقول الوجه الثاني اظهر واما الاول فانما يصح ظاهرا ان لو كان
المشخص كالزمان المتصل بوحدته الاتصالية حار الذات تدريجا
وليس كذلك وبالجملة قد تحقق ان الوقت من المشخصات و
الاعادة لما لازم هو قبلية الوقت وبعديته في الاسداد او
الاعادة بوقت آخر سابق ولاحق لعرض وحدة ذات الوقت
فيهما وهذا اللازم ان لم يكن منافيا لما تحقق فلا شي على
المستدل وان كان منافيا له كما هو الصحيح فكان الاعادة منافيا
لما قد تحقق ولزوم المنافي مناف فلم يتحقق الاعادة ولم يمكن
وهذا مطلوب الخصم من غير ان يرد عليه شي فتامل فانه مع وضوحه
خفي يبعد من التامل الصادق لنعم الدليل ايضا الشي ممنوع ان
الواقع في الزمان الاول هو مبدا او السند بما ذكره و
الاستاد ليس الا بعوض للسند والا الدفع المنع فما ذكره
منظور فيه لكن هذا تم بناء على عدم الثبوت في العدم وشاركه
الاكثر معه فيه ايضا وقد علمت انه حق وهذا غير كاف في دفع
التخصيص بالمبدائية والمعادية ولكنه كاف في دفع تخليل العدم

بين الشي ونفسه ولذلك لم تعرض الاستاد ليس هناك واعرض
بهنا على ما اراه فتدبر فلا يتصور العلم بالامتياز اصلا لكن
بالذات كما هو مقتضى الحكم المذكور لا مطلقا لاقتضاءه الامتياز
بالذات وليس فليس وجعله ممكنا كما هو الشان ان يكون
الممكن الذي وجوده في وقت ممكنا الى غير كما قيل في الوجه
الاول يعني لسند المنع حيث قيل لم لا يجوز ان يكون المقتضي للامتناع
الوجود ثانيا هو المهية الموصوفة نظرا بان العدم على الوجود وتسبقه
امتنع هذه الصفة بعد حصولها وتحققها عن ان يتخلف عن المهية
عنها عدمه ممتنعا وجوده وان كان في اصله ممكنا
ذاتيا كما قيل في الوجه الثاني يعني لسند المنع ايضا حيث قيل لم لا يجوز
ان يكون مهية المعدوم من حيث هي مع قطع النظر عن سائر الاوصاف
بحيث تقتضي امتناع العود الذي هو اخص مطلق الوجود وفيه ايضا
لا ينافي الامكان الذاتي اللازم لمهية الممكن من حيث انه انما يستدعي
امكان مطلق الوجود لا لاي وجود كان عودا او غيره
بالوجه الاول في اى مقيدا بالاولوية وكان حق العبارة
في وكان حق العبارة ان يقول ايدل قوله بحسب اشتراكهما في جهة
الامور اعني الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات بحسب
اشتراكهما في اقتضاء الذات الواحدة اما بالمعنى من حيث هي
مطلقا في جانبي المقتضي والمقتضى وايضا كان حق العبارة ان يقول

مدا قوله لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي
لجاز الانتقال من اقتضاء العدم في زمان الى اقتضاء الوجود
في زمان آخر معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
والنقض بمحافظة جهة الامكان بحالها على ما مهده الشارح وقد تتبع
بذلك في قوله ولو جوز ثانيا معناه بنوع تصريح ما فتامل اقول
عند امكان الثاني وبطلانه بعد ذلك بل بناء كلامه عليه فلا تقييد
ذكر الوجه في استحالته بل يجب اما منع استحالته واما منع الملازمة وليس
بذا اشتباهما اللهم الا ان يرجع الى منع الملازمة والسند
ظهور استحالة هذا اللازم دون الملزوم المعروض فيمكن بذلك منع
الملازمة وفيه مع ما فيه من التأمل عدم الاعادة في العبارة عليه
في جميع مراتب استعداده هي ان اريد استعداد الفعلية الاولى
ثم كونه غير معتد وان اريد استعداد الفعلية الثانية فيه ثم
تصدى بعض الناظرين لمنع قوله لو لم يكن هي ما ذكره الناظرون
س انه ان اريد بانفكاك اللزوم انتفاؤه بعد تحققه وثبوته
ثم انه يستلزم جواز انتفاء اللازم عن الملزوم لكن لم لا يجوز ان
لا يكون اللزوم كذلك بان يكون هو في نفسه عن الملزوم منفيا
لا وجود له اصلا وان اريد انفكاكه انتفاؤه راسا فلا نم ذلك
الاستلزام والسند ظ ومن البين ان اجزاء المتصل هي
ولو قيل بانوا هذه الآخر في الوجود العيني لزم تحقق اجزاء غير

مسامته مرتبة بالفعل بالمعنى المستعمل الجاري فيه برهان التطبيق
بل الكل له وجود غير وجود الكل ومع ذلك لا حمل بينهما وبين جزء
منفصلا ولا بينها محللا وبين الكل ولا بين شيء منهما وبين الكل وما اشتهر من
ان الحمل هو الاتحاد في الوجود فليس على اطلاقه لتخلفه في الاجزاء
المقدارية المتباينة في الوضع فافهم وكذلك بالاجزاء الفعلية المعنوية
خصوصيات الاحكام الذهنية هي المراد منها بها الانواع
والانواع لا الاحوال لا الاعراض فتامل اعني منشأ انتزاعها يعني
بالاوه تامل قضية موجبة تستدعي وجود الموضوع لها
لامتناع وجود الصفة بالفعل بدون الموصوف بخلاف
العكس على مذهبه س واما السند السند س فيقول يقتضي وجود
الصفة انفسها في طرف الاتصاف ولكن هذا جواب جدلي
بل هو واضح على السيد اذ لا يرى ذلك في اكثر المواضع الجارية فيها
الشبهة ما سبق آنفا وسالفا في السوفسطائية الغير المتناهية
في مبحث مساواة الشيئية للوجود وكون الاشياء المتعددة
كتمام الذاتيات والعرضيات موجودة بوجود واحد مذكور
في مواضع متعددة فما سلف هي في مواضع منها ما ذكر سبق
في آخر بحث الصدق عند قول المص واذا احكم الذهن هي وقد
في تلك المدة هي في كون المستدل فلان الانسان مثلا لو كان
انسانا مادام المؤثر لو مع الشخص كونه انسانا عند الكل وجود

الموثر والثالث البطلان وايض فانا نعلم ان ثبوت الشي لنفسه
ضروري فان الانسان مع قطع النظر عما عداه موثرا كان او
غيره ولو كان انسانية الانسان بسائر الموثر لما كان كذلك
فالمراد بالشك ما يقابل اليقين فيتناول الظن والتقليد و
الجزم والجهل ايض   ولا خفاء ايض في اقول عجيب من الشارح
تخيل انه مع تجويزه سلب الشي عن نفسه وجعله اعتراضا على
موثر الثالث المشار اليه بقوله وما يقال في كيف ارتفع بالموثر
الاول والثاني مع كون الاعتراض مشتركا بين الكل وبه يجعل الموثر
الثالث فتدبر   قال السيد السند ليس الموجد لا يحصل فردا
من الوجود في الماهية كما ان المستتر يحصل فردا من السواد في
الثوب بل الموجد انما يحصل الماهية التي هي الموجود وقد ذهب بعض
المتاخرون ان بينهما فرقا وتشبثوا احدهما الاول اقوى في و
الاقوى الثاني من الاول ان التاثير في الماهية كالتاثير في
الوجود   والنظر ان ينفع المقام في استشهد الاستاذ

شعر خواجه حافظ

في ذلك بما قيل گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم گفت آن روز
که این گنبد مینا میکرد   ولا يكونهما موجوده في فهذا ان
من لوازم التاثير الاول ومحولان بالعرض لا بالذات   كما ان
عند من يجعل لو قيل كان العقل يحكم بان الفاعل جعلها متصفة
بالاتصاف بالوجود وهكذا اولا بد ايضا ان الاتصاف بالوجود

ليس اثرا له بل هو الاتصاف الاول لكان انسب باقامته عليه
وتشبيه به   وصحة انتزاع الاتصاف مطلقا في اي الوجوه
وبالاتصاف به وبالاتصاف بالاتصاف به وهكذا او ماي
شئ فرض حتى الانسانية في الانسان مثلا لجعل الاتصاف شاملا
للاتحاد على ان المراد به مناط صحة الحمل   وفي هذا التفصيل
جعل الوجود في اقول لو كان هذا ايض باضافة الاثر على قابل
فلا يصح ذلك الا اذا كان الفاعل يفيض الوجود العيني على الموجود
الذهني والوجود الذهني على الموجود العيني وهذا المحل يحتاج بتامل
ولو كان بمجرد جعل شئ شيئا فيصح بدون ذلك فتدبر
الا ليس الا ليس للموجود كما مر في بيان الحدوث الذاتي
ومجعولا اليه وانما ينقض مجعولا فقط لا مجعولا اليه فان التاثير
الابداعي لا يكون الا على النحو الثاني اعني جعل الشي في نفسه من غير ان
يتعلق بالقابل لذلك الشي بل به بنفسه   هو التاثير الاول
في الابداع الذي هو جعل الشي في نفسه من غير سبق حامل و
قد ذكرناها   ولم يعلموا ان ما يتبع قد يحصل ان التاثير
الحقيقي هو تاثير الفاعل في القابل باتصال الاثر اليه وفيه كالتاثير
مثلا نور في الحب فهو يصل اليه الصورة والقيد واتصال الصورة
ليس تاثيرا فيهما بل في القابل لها وكتاب بان التاثير الاظهر في
انما ذكروا الا الابداعي فلا   ويقال انما هو يحصل في النظ

١٢٦

اذ اراد تحرير ما ذكر في متن الكتاب على الوجهين والظ انه انما
ينطبق على الوجه الثاني دون الاول ـه اقول الظ ان تحرير
الش التحرير والتحرير الكا متوافقان لا متساويان وبالجملة
التام في الثاني افادة البقاء لا حتى يكون ما قبل هذا البقا
والظ ان البقاء متحقق فيما هو ان التحرير الكا وينطبق المتن
والشرح قبل ذلك ح اي قبل حال البقاء هو حال الحدوث
لا منع الايجاب العلي ح هذا من قبيل ما يقال عدم العدم
وجود مبالغة في اللزوم الذي هو كاف في هذا المقام
لما لا يصح الا في ح لو قيل لا الاسبق ما اي الحال لكان اسلم
والسبب كما سبق نظره ذلك في تحقيق الجعل في رد مذهب
وهو الطبيعي والوصف او امر آخر اما الوجود او الكون
او غيرهما على ارادة القدم ح عن المؤثر الموجب
ولا يتوجه على هذا ح بناء على اعتبار هذا القيد انما يظهر
فائدته اذا فرض ح واما اذا قيد المؤثر بالقدم فيرجع ذلك
الى النزاع في كون الصانع تعالى موجبا اذ لا قديم متحققا
عند المص سوى الله تعالى فيؤول التردد في المؤثر القديم الموجب
الى التردد في كون المؤثر القديم وهو الصانع تعالى موجبا
فيظهر ح الفائدة اعني فائدة التعلق بقوله لو امكن قدمه و
اما قوله لو امكن المؤثر الموجب ففيه ان هذا التعلق انما يظهر

قائل

قائل به اذا فرض الكلام في الصانع تعالى بان تعالى يجوز استناد
الممكن القديم اليه تعالى لو امكن كونه موجبا والا فلا ولو قيل لو امكن الممكن
القديم يعني لو امكن كون الممكن القديم لكان انسب لما سيأتي في قول
هو واجب ان لا يكون بعد عدم هو قديم والقديم لا يستند الى
المختار كما يقول المص ولا يمكن استناده يعني القديم الممكن الى المختار
فكيف يكون هذا الوجود معدوما او قلت يمكن ان يكون القرينة
في هذه العبارة بالمعنى المتفق عليه لا بمعنى صحة الفعل والترك وعدم
عن القادر بهذا المعنى ح المختار على ان في عدم جواز كون اثر المختار
بهذا المعنى قديما كلاما سيجيء في الشرح فان ذلك متفق
عليه بين العلماء على اطلاقهم الحكماء والمتكلمين والاشاعرة منهم
والمعتزلة فظاهر ان الامر ليس كذلك وان اريد اتفاق المص
مع الحكماء فذلك غير معلوم ولم يظهر من الكتاب منه اثر ولا
اشارة فلا فائدة في هذا التقييد بقوله لو امكن
متفرعا على ذلك الاصل ح هو ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر في
بقائه والتقييد بالموجب لامر آخر وهو ان الممكن القديم
لا يستند الى المختار المص ولان الممكن الكائن يتعلق الى المؤ
جاز استناد الممكن القديم الى المؤثر الموجب لو امكن يعني لو
امكن مؤثر قديم موجب او يعني لو امكن قديم والمقصود عن الاول
ان يتصور المؤثر القديم وهو الله سبحانه لا غيره بالايجاب فانه

هذا هو المتنازع فيه واما امكان موثر موجب مطلقا فمتفق عليه كما
قال الشريف قدس سره في الكاشي لو امكن ان يتصف الممكن بالقدم و
هذا مما اتفق على خلافه المتكلمون حيث ان كل ممكن حادث والا لكان
الاول فتامل والمسكة ما هو ده حيث قولهم بلا كيف فانهم
قالوا هو تعالى جسم بلا كيف **قوله** وعرضهم بهذا اثبات ذلك
اقول هذا انما يتم باحد الوجوه الثلثة المذكورة في الشرح وهذا
الوجه مبني على دعوى ان ههنا امرا تقتضي لذاته التقدم والتاخر
ولو لم يوجد ذلك فلا يخفى التمسك باحد الوجهين الاولين فما معنى قوله
فلا حاصل لهم وانت بعد ما تطلع على ورود اعتراض الشرح على هذا
الوجه الثالث فقوله فلا حاصل منظور فيه **قوله** وارتسامه في
مبدا حيث وقع على سبيل التنزيل وليس عطفا على عدم استمراره
قوله سواء كانت موجودة في اي الاجزاء لا العلة كما صرح به السيد
السند قدس سره وبني عليه اعتراضا اي سواء كانت الاجزاء المتصفة
بالقبليات والبعديات موجودة اولا وسواء كانت
الاوصاف التي هي القبليات والبعديات موجودة اولا
لزم المحذور الاول المحذور الآخر هو انفصال الاجزاء في
سائر المراتب حتى يكون الاجزاء آنات غير منقسمة غير متناهية
وذلك بناء على ان الحقائق المختلفة لا تقبل الاتصال الحقيقي
وقد تقرر ابطال مذهب ذيمقراطيس على ذلك اقول هذا كلام

والبراه

والبديهة انما تحكم به الا انه يلزم على بعض قواعدهم خلافه وذلك
ايضا وذلك لانهم قالوا الكيفية الممتدة التي هي مقولة الحركة بعينه
مع اتصالها الحقيقي وعدم تحقق الاجزاء فيها بالفعل بل بالفرض
المحض المراتب المنفرضة فيها حقائق مختلفة وذلك لانهم قالوا
جميع المراتب من الكيفية باسرها حقائق مختلفة متخالفة وهذا ما
افاده السيد السند قدس سره في هذا المقام والاولى ان يقال
في دفع ما قيل هو بانها في نفسها من حيث دوامها الكون
بوجود الكل او بمعنى التوسط في الآن السيال والحركة التوسطية
تسمان الامرين الممتدين وهل يصح ان يقال الآن الممتد هو
الزمان او الحركة القطعية هو بمعنى الامر البسيط وما وجه صحته
الاضافة فليت شعري كيف يصح ان يقال مثلا الزمان الممتد منشاه
الآن السيال ولا حقيقة له سوى امتداد في من حيث هو
امتداد مجرده بعض من ذلك في اي الخبر استمرار التقضي
وظ ان ظاهر التوزيع غير صحيح ويلزم كون جزء الزمان جزءه على
ما ذكره فالمراد ما ذكرناه ولا معنى للتقدم والتاخر الا كون
في قال السيد السند قدس سره اتفقت الفلاسفة على ان التقدم و
التاخر الزمانيين كل منهما عرض اولا لاجزاء الزمان عارض
لما عداه ثانيا وبالعرض ولم يقل احد بالجزئية لم كان
هذا في قدم ان التقدم والتاخر على مذهب الفلاسفة عرض

اولى عرضى لاجزاء الزمان ونحوها مما وبالعرض وبه لا يلزم شي من
المحذورين المتساوين في الانفصال الحقيقي الواقع في المتصل
الواحد   لكن كان من الامور التي في اقول القضية الخارجية انما
هي اذا كان المحمول هو الامكان الاستعدادي واما اذا كان
المحمول هو الامكان الذاتي فالقضية ذهنية ولا اتصاف به الا في
الاذهان   وهم يدعون في هذا الزعم محل نظر وهو في
الامكان الاستعدادي تم واما في الذاتي فلا كيف وان الشي
المعدوم قبل الوجود ممكن والا لما وجد بعده وعلى تقدير تسليم ان
الاتصاف باي شي كان فرع الوجود او يستلزمه والمعدوم
المطلق لا يتصف بالامكان على ما وقع في بعض كلمات المحرر
الا انه لا يدعي ان الاتصاف يقتضي ثبوته للموصوف في الخارج و
هذا اطلاق الاراء باسرها قوله حتى ان امكان الحادث راجع
الى امكان اتصاف المادة اقول هذا في الامكان الاستعدادي
الذي هو الماخوذ في الوجه الكلام تم واما في الامكان الذاتي
الذي هو المقصود في هذا الوجه فغير تم ولو احد في الاستدلال
الامكان الاستعدادي اولا فمن حيث انه راجع الى امكان
اتصاف المادة واقترانها بالحادث يقتضي الاستدلال مصادرة
على المطلوب وبالجملة ما افاده الاستاد سني هنا في الامكان
الاستعدادي حق واما في الامكان الذاتي المقصود في هذا

الوجه فلا   ان الامكان كذلك في فيه نظر وهو خلاف
ما حققه المص وعنه الاستاد سني كيف والقوم ومنهم المص
حكموا بان الكيفيات الثلث من المعقولات الثانية على تحقيق
المتاخرين ومنهم الاستاد سني هو ما يتصف المعقولات الاول
وهي الطبايع والحقايق الا من حيث وجودها في العقل بها وعلى
كيف صح ان الوجوب من الامور التي يقتضي الاتصاف بها
ثبوتها للموصوف في الخارج نعم الشيخ زعم ان الامر ليس كذلك و
ليست الكيفيات ولا الوجود من المعقولات الثانية ولا الاستاد
سني اعترض عليه ودفع الشبهة التي هي الشيخ اعترضه عليها
فليراجع الى ما سلف   وفيه نظر في اصل هذا البحث يورد
عليه البرهان   رحمها قوله رحمه بالتعليقات المتعددة من
التعلق السابق على التعلق الاخير الى غير النهاية على ما قيل
في حل العلل الغير المتناهية وسيجي في مبحث العلة والمعلول و
الاستاد سني قد فصله في الرسالة على البسط وجه
اعلم انه لا حاجة لهم في اقول هذا كلام مذكور في الشيخ في مبحث
حدوث الاجسام الا انه مذكور في خبر لا تعالى ودفع الشيخ كما
ذكره في الجواب قال لا يقال تعلق الارادة القديمة بعلة من وجوده
اي بوجود العالم في وقت مغير فا و احصر ذلك الوقت
بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول لو

يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث
ثم قال فاما ان يلتزموا التسلسل يعني في التعلقات في مقام المنع
مع كونه خلاف مذهبهم او ان يقولوا التعلق امر اعتباري فلا
يحتاج حدوثه الى امر الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا
كان او عدميا يحتاج الى امر يخصصه يتوقف حدوثه انتهى كلامه اقول
ما ذكره الشارح في الجواب منظور فيه ووجهه ان الزمان الممتد الاولي
وهي محض وعدم صرف له حدود غير متناهية بحسب الانتزاعات تعلقت
الارادة القديمة الالهية في ازل الآزال بوجود العالم في حد معين من
الحدود التي يمكن انتزاعها في ذلك الامتداد الموهوم فاقتضى كمال
ارادته انه اذا انتهت نوبة الامتداد الى ذلك الحد المعين في علمه تعالى
السابق يوجد العالم ومراده على وفق ارادته التامة الكاملة وذلك
الحد لا اصل ولا مجاز اعني عند حضور ذلك الحد وحضور الحد حاصل
الامتداد وهي صرف لا حاجة له الى مؤثر وتأثير اصلا لا قريب ولا بعيد
فالحق ان جميع ما لا بد منه في الازل حاصل ومع ذلك انما العالم يحصل
عند حضور هذا الحد الذي وصل نوبة الامتداد الوهمي اليه فان
جميع ما لا بد منه انما هو موجود في الازل لهذا الحد فاذا حضر يحصل المراد
فتأمل اقول كان الاستاد سلمه اختار هذا الكلام واعرض عما اوله
الشارح في دفعه بملاحظة هذا الوجه الوجيه ولعمرك يتوجه عليه ما اورده
السيد السند س وملخصه انه يقع في هذا التعلق مختار او موجب

والاول يوجب التسلسل الذي اريد الفرار عنه والثاني يوجب في الايجاد
وفي الوجود وعدم جواز العدم والقول بان الوجوب للاختيار
لا ينافي الاختيار ربما يحتمل غير معتد به في اعتراضه الاول ومحل تأمل
بين فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جوهرا لو جعل قديمهما
تعقله جهلا كانه اشارة الى ان الحقائق الكلية ايضا قد تكون
حاضرة عند الملاء الاعلى والعلم بها يكون حضوريا وفيه تأمل
واما ان يكون الحقائق بذاتها حاضرة عند النفس الناطقة فالعاقل
فيه اكثر الكلام الا بعض المجردين عن جلباب البدن فقدر في
عدد القليل فسمى حقا اصل القائل المشترك بين الكل ولو جعل
قديمهما لحقيقته لم يحتج الى مزيد تأمل ثم النظر على اختيار السيد ان
الماهية يطلق على الصور المعقولة التي لا يكون الا موجودات ذهنية
والحقيقة والذات على الموجودات العينية وعلى هذا فيهما
متعادلان في الاطلاق والمشهور ان الماهية اعم والحقيقة اخص
اليه في بعض تعليقات الشرح   ويندفع بان يقال الكثير
من حيث انه كثير محصله ان الكثير من حيث انه كثير لا ينافي ان يكون
اثنا وينافي ان يكون واحدا فالاثنان في نفسه غير الواحد
وهل يمكن حمل كلام المصنف على هذا ام لا فيه تأمل وعلى الثاني فاندفاع
الاعتراض بذلك محل مناقشة كما اشار اليه السيد السند الفاضل
العاصم او ان يقال لو قيل هكذا لم يتوجه الاعتراض لانه يندفع

فذلك اللهم الا ان يصح توجيه عبارة المص بهذا الوجه الاوفق
وذلك بان يحمل الصدق الواقع في متن الكتاب على الصدق بحسب
التجويز العقلي وبالنظر الى تصور نفس المفهوم ولا يخفى بعد هذا عن وجه على ان
الاستاد السند قال في دفع المناقشة عبارة الحاشية لا يدل على انه
يندفع بذلك خلل اللسان بل ان هذا السوال يندفع بهذا التوجيه ايضا
هو المطلق في هذا المقام اعني زيادة جميع العوارض والجواب نظر
الشيخ في اقول كلام الاستاد السند موسس على ان يعقل السلب قبل
الحكم يحصل السالبة وبعده انما يحصل الموجبة سواء سميت سالبة
المحمول او معدولة المحمول والاولى صادقة والثانية كاذبة وكلام
الشيخ ناظر اليه هذا الجيب المفصل والمنع التلفظ محال تقدم السلب
وحال تأخره لو حمل على الايجاب فالتطابق حاصل والا فلا فقال
ليس على ان السلب بعد من حيث هي الخط انه خال عن السلبيات اي
ليس الجواب الا السلب حال كونه ليس واقعا على انه بعد الحيثية
بل واقعا على انه قبل الحيثية هذا فهذا انص فيما نص عليه الاستاد السند
الاليس كلمان فيقال النظر ليس بجيد ان تقال او يطلب ان
لا يقال فان كان طرفا المسئلة من موجبتين في بعض قرر الفرق
بين المتناقضين حقيقة وبين الموجبتين اللتين هما في حكم المتناقضين
من حيث امتناع الارتفاع ايضا عند وجود الموضوع وكان كل منهما
من زايدة ولا يخلو عنهما اي في نفس الامر شي اي موجود فلم

يلزم ان يخلو عنهما اي عن شي منهما بل انما يجب عن سلبهما
والظاهر لم يجب او يلزم ان لا يجب ولم يلزم ان يجب كما قرر بحران صح
بعلمه والسيد الخطا تغلطه بلم يلزم والنسخ ههنا مختلفة ففي بعضها
وهذا يعرف من المعرفة وفي بعضها يفرق من الفرق وفي بعضها
يعرف عن الافتراق والكل واضح وذلك اشارة الى الفرق
وقوله الذي هو لازم للسلب اي عند وجود الموضوع وقوله
كان مبهمه هو اي الوصف او الموصوف والاول الصق بما
يجي متصلا به وقوله وسئل عن طرفي النقيض اي اللذين في حكم
النقيضين وحاصل الفرق ان السوال اذا كان عن الموجب
والسالب يمكن اختيار السالب واما اذا كان السوال عن
الموجبتين اللتين في قوة النقيض فلا يمكن الجواب باختيار احدهما
بل الجواب السلب بكلا الشقين وكل منهما من العوارض
والعوارض كلها مسلوبة في مرتبة الذات المجردة لم
يلزم ان يجاب وفي النقيضين الحقيقيين الجواب اللازم
غير كل واحد منهما فكيف يصح انه واحد او شخص بل
انما يكون ان ذلك في كان ذلك الخ اشارة الى ان التحقق
العوارض المحمولة ليس بحقيقي لتحقق الاتحاد في نفس الامر وكان
الاتحاد ههنا حقيقي والعروض والتحقق الحقيقي انما هو في العوارض
والاعراض القائمة الغير المحمولة وهذا اوفق بتحقيق السيد السند

١٣١

خلافا لما حققه الاستاد س من ان الاتحاد في العوارض مطلقا
ليس حقيقيا وانما هو في الذاتيات فقط فان العروض مطلقا
هو اللحوق حقيقة فلهذا ان قال القائل الانسانية التي في
زيد من حيث هي اقول العرية والعسية كلتاهما من العوارض
فالانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية ليست غير التي في عمرو
ولا عينها بل السلب عنهما في نفس الامر ايضا وليس يلزم من
تسليم هذا اي نفي المعارضة وقد علم الفرق بينهما في المنطق
قال السيد السند س اراد بالفرق المعلوم في المنطق ان السلب
اذا كان بعد الحيثية كانت الحيثية من اجزاء الموضوع واذا كان
قبلها كانت من اجزاء المحمول يمكن حمله على السالبة المحمول يعني
ان الايجاب المتبادر يمكن حمله على الموجبة السالبة المحمول لا المعدولة
المحمول وهذه لكونها مساوية للسالبة المحصلة صحيحة فيصح الجواب
الاول ايضا على فرض التسليم اشارة الى التحقيق الذي
نشير اليه الآن بقوله والذي ادعوه هو لا يجب الحيثية مثلا
اذا لم يكن الانسان من حيث هو العالم يلزم انه من حيث هو
لا العالم وليس الثاني كالاول فيما نحن فيه وان سلم اللزوم في نفس الامر
ليس بهذه القضية اي السالبة المحمول المعادلة للمعدولة
المحمول لا المفروض المحمول بل المحمول على اي وجه كان سواء
كان محصلا او معدولا او سلبا فنفي الايجاب يقتضي صدق وجود

الموضوع

الموضوع لان مثل هذا السوال طلب التعين هذا ما بين الهم
الاستاد س واما السيد السند س فحمل اللازم في الجواب على
العهد اي الجواب باختيار احد التعين لانه لا يستحق الجواب مطلقا
فانه ذهب الى ان الجواب هو احد التعين جواب انه عن هذا السوال
وهذا البحث لفظي الا ان سوق الكلام اتم حيث قال واقفا
في ما هي عليه في حاله ويؤيد كلام الاستاد س مورد القسمة
قال المحشي يحسم مادة الاشكال لان الماهية المضاف اليها الحال
معتبرة باعتبار لا بشرط شي لا محالة فينحسم الاشكال فالوجه ما ذكرناه
فظاهره منطبق على لا بشرط شي يمكن ان يناقش بان المحذوف
انما هو الترك والتجريد ثم يحتمل ان يكون المراد بالحذف اشتراط
عدم اقترانه هو وقد انما ينطلق على الماهية بشرط لا بالمعنى الاول
مع ان المقصود هو الماهية بشرط لا بالمعنى الثاني لتندفع الخلل
اي الحمل على الماهية لا بشرط شي وعلى الماهية بشرط لا بالمعنى الاول
سعى المعنى الثاني للمقصود جزء من وجود الانسان اي حقيقته
بعد الجسمية التي هي المادة وهي النفس التي هي كالصورة
او الصورة حقيقة فربما كان مادة الانسان وموضوعا
اي لا عوارض الانسان فيما ذاته مركبة اي بحسب الخارج كالانسان
المركب من البدن الذي هو الحيوان والنفس التي هي الناطق والبدن
والنفس موجودان بوجودين بناء على التركيب الخارجي فلا يصح ان

كما هو [illegible]

اخذ في حقيقته وان كان هو الترك والتجريد
لكن عدم الالتفات اليه حذف بوجه
فيكون [illegible] التقييد منطبقا
عليه ان يحمله فتامل ١٢

يكون الحيوان والناطق موجودين هناك بوجود واحد حتى يصح ان
الحيوان جنس والناطق فصل ويحمل احدهما على الآخر ظهورا بالغا
اقول بل لا يظهر ظهورا اصلا على ما اشرنا اليه في التعليقة السابقة
واما فيما اذا كان بسيطا كالسواد البسيط في الخارج وهو في
العقل مركب ومحلل الى جزئين احدهما جنس والآخر فصل اي اللون
وما يقبض البصر فان اللون يمكن ان يوجد تارة بصرافته وبحدوده حتى
يكون القابض للبصر المنضم اليه زائدا عليه واللون المطلق غير محمول
على السواد حينئذ ويمكن ان يوجد لا بشرط شيء حتى يصح الحمل والاتحاد
ومناط صحة ذلك على الوحدة التي في الخارج والاتحاد الذي
هناك فتأمل موجود بوجود سابق اما سعادة اما كما في
الافلاك او زمانا اما انضم كما في العنصريات فكيف يجدي مع الصورة
والمساوقة في الوجود هناك في دفع الاشكال فيما اذا كان مركبا
والمعنى البسيط الخارجي كالسواد المركب عقلا من الجنس والفصل
ظهر ان نفي وجود المهية في نفس الامر او الخارج وما قيل
الحاشية قاله صاحب المحاكمات فاقول في نظائر الحكم
بان المادة العقلية موجودة في الخارجية وبان المادة الخارجية موجودة
في الواقع والمادة العقلية متحدة بالذات مع المادة الخارجية فقط
ان المادة العقلية ايضا موجودة في الخارج فالحكم بان المادة العقلية
غير موجودة على ما هو مناط التوفيق اولى الى ان المادة العقلية

١٠
من حيث انها كذلك غير موجودة في الخارج وكان هذا البعض نحو اوّلا
كان خلاصة وجه النظر ما سلم انهما على سبيل نقصهما اذا اتحد
الانضمام على سبيل النقص لقصور العبارة لكن ليس كل مادة
عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص الذي يختص بجوهر المادة ولا يشمل
النوع الذي هو الموضوع فان النوع لا يكون الا محلا للاعراض
كان مادة عقلية بالنسبة الى الاعراض بمعنى انه يحصل من انضمامهما
وانضمام الشخص الحاصل منهما الى النوع آخر الذي هو المجموع من حيث
المجموع والنوع لا يصلح لان يكون محمولا عليه بذلك المعنى اي
بالمعنى الاخص وليس جزءا بل هو موضوع للاعراض بل بمعنى
موضوع لها كما قاله المحشي في الحاشية وانه المادة العقلية قد
يكون في البسائط الخارجية بدون المادة الخارجية تجريد المهية
نسبي اي او التجريد بالنسبة اليه اي شيء من العوارض يمكن ان يعتبر على
وجهين احدهما الخلو الصرف والخلو المحض حتى اذا اقترن به ذلك
الشيء امتنع التجريد وثانيهما الخلو عن الشيء على وجه التضمن والدخول
كما اعتبر في المواد والصور وفي الاجناس والفصول حيث ما
يتعين المادة وبعين المهية بشرط لا ممتازة عن الصورة وعين المهية
بشرط شيء الذي يقال لها النوع وعلى الوجهين فاما ان يعتبر
بالنسبة الى الكل او بالنسبة الى شيء دون شيء فهذه اعتبارات
اربع والسيد السند قدس سره قال التجريد بالمعنى الاول لم يعتبره الحكماء

وليس معتبرا الا بالمعنى الثاني وقال التجريد بالنسبة الى الصور
المحصلة للانواع والاجناس تقتضي انتفاء المادة في الخارج
نعم بالنسبة الى الاعراض المشخصة لا ينافي وجود المادة في هذه
المرتبة اذ المادة هي الانواع الحقيقية المحصلة نوعا وهي الموجودات
في الحقيقة فالتجريد بالمعنى الذي اعتبره الحكماء وهو ليس الا بالمعنى
الثاني ينافي وجود المادة مطلقا في الخارج وليس المادة مطلقا
الا من الاجزاء العقلية التحليلية اللهم الا اذا اطلق المادة على
الانواع الحقيقية بالنسبة الى المشخصات العارضة لها بعد تحصلها
نوعا وحقيقة بل وجود النفس والاسطقسات قال التجريد بالنسبة
الى بعض دون بعض لا يقتضي انعدام المادة وبالنسبة الى الكل
يقتضيه والظاهر انه اعتبر التجريد بالمعنى الثاني ثم الظاهر انه توضيح الوجود
في هذا التجريد بالنسبة الى الشيء سببي فخار بالنسبة الى الكل انفكاكا
في الهيولى الاولى بالنسبة الى جميع الصور والمبحث دقيق
لانها اذا اعتبرت محصلة بحسب الفعل لتحصلا او اصلا بهذا
كانه مبطل الى المعنى الاول فتامل واذا اعتبرت محصلة بالفعل
الى شيء بعين اقول هذا الكلام ناظر الى التجريد على الوجود الثاني
والمقصد حيث حكم بانتفاء المادة اراد به المادة باعتبار
التجريد عن جميع ما عداها وهذا كانه يقتضي ان يكون التجريد بالمعنى
الاول والا فكون التجريد بالمعنى الثاني اذا كان بالنسبة الى جميع

ما عداه مقتضيا لان لا يوجد في الخارج محل ما لم يكتنف والهيولى
الاولى التي هي المادة المحضة موجودة عند الاسطقسات مع انها لا تتبع
الى كل ما يعرض عروضه لها واما السيد الشمس فقد ذهب الى
ان المادة بصرافتها لا تحقق لها اصلا بل انما توجد باتحادها بالصور
الجسمية والنوعية البسيطة والتركيبية الى ان يتعين نوعا
حقيقيا فتحصل بعد ذلك بالاعراض والمشخصات
لجواز الاحالة الى المعاينة يعني باعتبار التحصل والتحصيل وان كان
الحكم في الوجود والعدم مختلفا كما اشرنا اليه اشارة الى
قوله فان النوع اذا اصح وهم يعبرون عن ذلك باعتبار
انه فيه ومنه اي يعتبارهم احديهما انه فيه اي ماخوذ وداخل
فيه وثانيهما انه منه اي خارج قالوا الدرس في هذا الكلام
كانه من الشيخ وهذا الظاهر يدل على ان لا مغايرة بحسب الخارج
بين الجنس والفصل وهو مستلزم لئلا يكون التغاير بين المادة
والصورة في الخارج مع ان هذا القائل خلاف رأيه ووجه الكلام
ما سبق مرس وهو اتحاد الجنس والفصل مع المادة والصورة
بحسب الذات والمغايرة بين هذا وبين ذلك بحسب الاعتبار فتامل
وانما يكون اكون حيث في بمعنى ان المعنى الاول
مبهم وباعتبار المعنى الثاني المضمن فيه صار متعينا والعوالي
الجسم الطبيعي فيكون مجموعها اي هذه المقادير الثلثة

١٣٤

الا بالاشارة فقط اذ النوع بعد تحصله بحسب حقيقته النوعية
لا يعتبر متمما فيه شيء آخر حتى يصير محصلا معينا بل انما تعرضه وتلحقه
العوارض بحسب انحاء تشخصاته ووجوده من حيث تشخصاته
ووجوده في حصص المواد   غاية الامر ان النوع يعني ان
النوع المحصل كذلك الا ان النوع يسميها غير ظ   بل جار
كل كلي رد على زعم الشارح من اختصاص هذا الاصطلاح بانواع
الجنس وقد سبقت الاشارة اليه انفا ووافقه في ذلك
السيد السند س   وانت تعلم انه ليس يدل على انه ح
كما توهم قوله ليس في اطلاقه غير هذا او نحسب لو انضم اليه غيره
ما ذكره بعض المحصلين   فتامل فيه ظ هذا التحرير انه جار
بحسب نفس الامر على وجود هذا المفهوم لا على ما يكون موجودا بحسب نفس
الامر ونحن نقول ان هذا المفهوم لكونه معروضا للعقل موجود
في الذهن لا يكون موجودا في نفس الامر اذ هذا المفهوم وهو
المجرد في نفس الامر معروض موجود فيه ويتوهم عليه انه ليس
النزاع في وجود هذا المفهوم ضرورة ان جميع المفهومات
موجودة في الذهن وهذا من المفهومات التي عرضها العقل
فلا يصلح لان تنازع فيه انما النزاع في وجودات تكون موجودا
بحسب الامر واي هذا من ذلك على ان عبارة الشارح في الجواب
لا ينطبق على هذا المعنى وكانه يشير الى ما ذكرنا بقوله فتامل

ف

فيه وكان هذا الجواب والجواب الاول مطابقان بحسب المعنى
المقصود واما ما افاده قدس سره في الحاشية السالفة بقوله ويمكن ان
يقال فيه تامل من حيث انه حمل قصد الجواب باعتبار الشيء الاخير
او باعتبار شيء ثالث وفي كل منهما نظر وذلك لان العبارة بالمرة
باعتبار الشيء الاخير غير معرض لدفع المحذور   فذلك مما
لا ريب فيه انه صحيح كما اشرنا اليه في الشيء الاول   وان اريد انه
توحد في العرض شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار العقلي بعد و
سر الاول ان في هذا الاخير وجود ذات المجرد في العرض و
وصف التجرد والاتصاف به انما في العرض العقلي ومحشيه واما
الاول فلم يعتبر فيه وجود الذات في العرض بل يجوز ان يكون
في نفس الامر ذهنا او خارجا وليس في العرض الا التجرد ووصف
التجرد وقد يشعر اليه قوله والحاصل من جميعها الا في الحاشية
نفس الامر مطلقا يمكن اخذه على وجهين سلبيا كليا او سلب
الايجاب الكلي وقوله بل باعتبار العقل الا ان في منهما وان كان
انسب ظاهرا الا انه غير تام بل حاصله في اصل الكلام المنقول
منه قدس سره الشريف هو ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك
امتنع عروضها للموجودات الخارجية وللصور العقلية كونها
كلية بمعنى المطابقة وسوى كلامه دليل على هذا المذكور ولكن ان
مقتضاه هو عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك بناء على حصر ما تقدم

١٣٥

ان يصلح للموضوعية في الموجودات الخارجية والصور العقلية
مع ان شيئا منها لا يصلح للاتصاف به في الامر فالحصر صحيح بينهما
في المطابقة التي يصلح الصور العقلية للاتصاف بها وهذا هو
الحاصل بحثا الذي لخصه الشارح العلامة واما كلام السيد الشريف
في الحاشية الثالثة لو لم يكن منافيا لهذا فيضم وذاك والا فيبقى
الامر على المخالفة وعند هذا يتضح ان يقول الاستاد السيد ثم
يحمل باطل والا للصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية
اعتبار بهذه الحيثية عن سياق العبارة بل سوق الكلام
ناء عنه لا يكون وصفا للمعلوم الموجود في الذهن مطلقا
لا الموجود في الخارج حقيقة فيكون وصفا للصورة
باعتبار ماهيتها قد عرفت ان سوق الكلام آب عنه كل الاباء
وقد اشار هذا القائل الى ذلك في الحاشية الثالثة لو
كان كلامه هنا صالحا لان يحمل على ما ذكره والى ما يستفاد من
الحاشية الثانية لكان الامر كما ذكره وقد عرفت فيه تأملا من
حيث انه خلاف الظاهر واولى من ذلك انهم وهو ان
تلك الصورة لو فرضت موجودة الخ هذا اشارة الى نفي
وجود الكلي الطبيعي في الخارج وان السيد الشريف قد صرح بذلك
في عدة مواضع كما يستفاد من تتبع تصانيفه فان
تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد والظاهر ان هذا هو معنى

الاشتراک

الاشتراك انما هي على مذهب من قال فان المهية من حيث
انها هي يصلح للاتصاف بالاشتراك وفيه تأمل فان كما يستفاد
من كلامه انما هو على فرض وجود الكلي الطبيعي ولما انه هذا على
مذهبه فيلزم انتفاء الكلية بمعنى الاشتراك في نفس الامر
انما وصف الصورة بالكلية لان المعلوم بها اي المجاز ولكن
الحق بمذهبه فان في الاول معاني الكلية والجزئية في الموصوف
واحد وهذا انما يقتضي اختلاف الحيثية واختلاف الحيثية هنا صريح
وهذا بخلاف الحال عند الوجه الاول فانه على مذهبهم وان جمع
سهامة في موصوف واحد الا ان اختلاف الحيثية هناك خفي
فان الصورة العقلية على قولهم من حيث انها صورة شخصية
في نفس شخصية جزئية ومن حيث انها نفس الماهية على الاطلاق
وقطع النظر عن تشخصها وكونها حالة في نفس جزئية كلية بخلاف
الحال في الوجه الثاني فان الموضوع هناك مختلف بحسب الذات
فليس حاصل كلامه ما قد مر الاشارة اليه التأمل فيه
لان المحققين بأسرهم قسموا في تحرير الكلام في هذه الحاشية
ان سيد المحققين السيد الشريف ادعى عدم صحة نفي الكلية بالاشتراك
اذ ليس في الاذهان الا الصور العقلية وفي الاعيان الا
الموجودات الشخصية وشيء منها لا يصلح للاتصاف بالاشتراك
وانما يصلح الصور العقلية للاتصاف بالمطابقة فيجب نفيها

١٣٦

والش العلامه اعترض عليه بان ههنا شيئا ما ليس هو المعقولات و
وهي للاتصاف بالاشتراك علم بنفي عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك
ووجوب تفسيرها بالمطابقة والاستاد س كشف عن اعتراضه بان
العامل س الشريف لا يقول بمغايرة العلم والمعلوم بل قال ان
العلم هو الصور العقلية انما هو بنفس حقيقة المعلوم والمعلوم
بالذات هو الصور العقلية التي هي موجودات ذهنية لا يصلح لان يتصف
بالاشتراك فيبتني على مذهبه عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك بحاله
نعم على مذهب الش حيث اثبت علما ومعلوما متغايرين بالذات
هما الصور القائمة بالذهن والماهية الحاصلة فيه يصح صحة تفسير الكلية
بالاشتراك لصحة اتصاف حقيقة المعلوم به حقيقة لكن العامل س
الشريف لا يقول بهذا المذهب اقول بل يصدق تفسيره في حاشية
المطالع غاية الامر انه اجمله وحمله بسعة لا يسع صحة ذلك في حاشية
فيه هذا وعند التامل يظهر ان ما اورده الاستاد س في تقرير
الاعتراض على الش وتوضيح كلام سند المحققين س الشريف
في هذا المقام وهو ان الصور العقلية ايضا متصف بالاشتراك
الحقيقي من حيث انها لا يلتفت سياق الكلام حيث يصرح ذلك ومع ايراد
عليه س الشريف وهو س بصدد توضيح كلامه وبالجملة الافادة
الاستاد س تحقيق بحله الكلام حيث جعلوا المعاني كونها عين
الصور العقلية الكلي والجزئي وجعلوا الصور الانسانية

مثلا

مثلا من حيث انها صورة عقلية موصوفة بالمطابقة ومن حيث
انها بنفس الماهية الكلية موصوفة بالاشتراك وهذا وان كان
صحيحا لكن لا يصلح توجيها لكلام العامل س الشريف ان كان يصلح
توجيها لكلام الشيخ حيث صرح باتصاف الصور العقلية والمعاني
الكلية بالاشتراك حقيقة وكيف يكون توجيها لكلام من نفى اتصاف
شيء بالاشتراك نعم يندفع ما ذهب اليه الش وهي كلام عليه
على ما هو التحقيق من القول بحصول الماهية بانفسها في الاذهان
فلا خلل في كلام العامل س وفيه تامل قد ذكر وجهه في التعليقة
فيما حيث اتحاد العلوم والكيفيات النفسانية وغير ذلك
وهو انه يلزم كون الشيء الواحد بعينه كيفا وجوهرا والمقولات
الغير المتناهية ومن حيث انها يشترك فيها كثيرا الى
صرح الشيخ بهما بالاشتراك ومع ذلك لا يلايم ظاهر قول
المص وهي جزئية فان ذلك القول يقتضي وجود نفس حقيقة
لا بمعنى وجود الفرد والمصداق وقال الحيوان بشرط
ان لا يكون معه شيء آخر لا وجود له هذا نص على ان الحيوان
بشرط لا غير موجود والحيوان بشرط لا هو المادة وان
الموجود في الخارج هو الحيوان لا بشرط لا انه موجود وهو الحيوان
بشرط لا هو المادة وهو الجنس لا المادة فكلام الشيخ نص على
عدم وجود المادة من حيث انها مادة بل الموجود هو الجنس

حوالهم

من حيث هي وهذا الموافق لرأي السيد السند قدس سره والاستاذ
ذاهب الى ان الماهية اذا اخذت بالنظر الى كل ما عداها فلا وجود
لها واذا اخذت بالنظر الى شيء ما مثل نحو او سهو او غير ذلك
فهي موجودة صرح بذلك في الحاشية السالفة وفيه تأمل على ما اشير اليه
في التعليقة واما حمل التجرد هنا على التجرد بالمعنى الاول ففيه نظر فان
التجرد بهذا المعنى لم يصح ان الحكماء اعتبروه ولم يبق اثر في كلام
الشيخ بهذا المعنى والمأخوذ بذاته هو الطبيعي الذي يقال ان
وجودها اقدم من وجود الطبيعي بتقدم البسيط على المركب وفي هذا
المقام تردد فانه نسب الجزئية تارة الى الطبيعي من حيث الذي يقال
لها الماهية لا بشرط واخرى الى الماهية بشرط لا التي يقال لها المادة
وبهذا ان وجعله من الكتاب في هذا المبحث بل المقصود
اذا وجد زيد مثلا في هذا السن لان وجود الفرد بعينه وجود جميع
الذاتيات نوعا كان او جنسا او فصلا وبه سقط البحث المذكور
في الشرح قال السيد السند قدس سره لو لم يكن موجودا لزم تحقق الشخص
في الخارج بدون نوعه ومغايرة ماهية الشيء عنه غير معقول ولما
صدق حملها عليه في القضايا الخارجية كقولك زيد انسان
في الخارج لان اتحادهما مع زيد في الخارج يستدعي ان يكونا معا
امرا واحدا هذا واقول قد مر في بعض تعليقاتنا ما اشار الى
اشكال في هذا المقام وهو ان المحقق قدس سره في كتابه هذه

الجزئية تارة الى الماهية بشرط لا حيث قال في بيان الماهية بشرط لا
الهاشمية لكان زائدا عليها ولا يكون محمولا على ذلك المجموع واخرى
الى الماهية لا بشرط حيث قال في بيانها وهو كلي طبيعي هو موجود
في الخارج وجزء من الاشخاص صدق في هاتين العبارتين الجزئية
بالنسبة الى الماهية بشرط شيء الى كليهما اعني لا ولا بشرط وصرح
بان الجزئية وسلب الحمل مع انه لا نزاع لاحد في ان الكلي الطبيعي اعني
الماهية لا بشرط محمول على الشخص الذي هو الماهية بشرط شيء
وقد صرح المص بهذا ايضا بعد ما نقل من العبارة الاخيرة بقوله
وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه وكيف يكون الجزء
صادقا على الكل وقد صرحوا بامتناعه كما مرت الاشارة اليه ثم اعلم
وهنا اشكال آخر وهو انهم قسموا الجزء الى الجنس والفصل مع
تصريحهم بان الجنس محمول والجزء غير محمول وايضا اشكال آخر وهو
انه اذا كان الكلي الطبيعي جزءا من الشخص كان الجزء الآخر هو التشخص
ولا شك ان الجزء الموجود الخارجي يجب ان يكون موجودا
في الخارج سواء كانت الجزئية في العقل او في الاعيان اما الثاني
فظ واما الاول فلان الاجزاء العقلية محمولة على الكل والحمل يقتضي
الاتحاد في الوجود العيني في الموجودات العينية وفي نفس الامر
في غير ذلك وبذلك يثبت وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما تقرر
فيلزم كون التشخص ايضا موجودا هناك فكيف يجوز الشيخ كون التشخص

اتم

في الامور الاعتبارية وقد صرح المص بهذا الفرق فيما سيجي في نسبة
الجزء الى الكل بيانا مستبينا ووقع في كلام الرئيس ايضا اما المهية
بشرط شي فمع العبارة التي يعلمها الاستاذ ايضا واما المهية بشرط
لا فمع مواضع كثيرة   قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شي محمول
الجواب ان الفرق بينهما الا انه بالاعتبار لا بالذات فالابيض
لا بشرط عرضي ومحمول وبشرط لا عرض وغير محمول وهذا الفرق
دقيق في كلا المقامين ولا سيما بين الابيض والبياض مثلا
وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس اقول
لو لم يكن تحصل البدن في نفسه ووجوده العيني الا بالاستقلال بالنفس
لصح ان يكون موجودا منفردا والنفس متعلقا به تعلق تدبير و
تصرف وهذا انما في ما صرحوا به من ان النفس صورة نوعية محصلة
يكون هذا الجسم نوعا انسانيا ولو كان تحصله النوعي وانسانيته
بها وهذا ينافي التسوية والاتحاد والاستقلال بالوجود فان
المحصل والمحصل والمحصل لا بد من اتحادهما ذاتا ووجودا لصحة
الحمل الحقيقي والاتحاد الذاتي بين هذه الامور فتامل وتدبر جدا
ويوافقه التعليم الاولي في نقل الاستاد دسي صحيح ولكن
شهادة الفطرة محل تامل قال السيد السند س ان الابيض
اذا اخذ لا بشرط لا شي صار العرض المقابل للجوهر اذ العرض المقابل
للجوهر مثل البياض ذات موصوفه خارجة عنه قطعا وداخلة

في الابيض لا يصير الابيض مجردا عنه اذا اخذ بشرط لا شي اذ ما اخذ
الشي كذلك يصير مجردا عن العوارض لا عن الاجزاء فالابيض
الماخوذ بشرط لا شي يكون ذات الموضوع داخلة فيه وخارجة
عن البياض فكيف يكون عينه اقول ولو ثبت الاستاد س بعدم
دخول الذات في الصفات فلا شك انه لا يمكن ان اخذ انه مجرد
الفعل والحدث بل النسبة داخلة فيه البتة ومن المعلوم ان البياض
مثلا ليست النسبة داخلة فيه فكيف يكون الابيض بشرط لا مجرد
البياض   فان قلت من ان سوغ اه رجوع الى اصل المبحث
وتقريره ان ما ذكرته من التفرقة بين المفهومات الوصفية وبين
الذاتيات الموجبة لوجود الذاتيات بوجود الذات
حقيقة دون الوصفيات غير تام عند الخصم القائل بوجود الطبائع
في الاعيان بل هذه كلها عنده امور منتزعة عن الشخص من صفوه
عند العقل وملاحظة العقل اياها فليس شي منها موجودا بالوجود
حقيقة كما هو مذهبهم في الالهيات   قلت لو كان ح
بعض من القائل بوجود الكلي الطبيعي في الاعيان انما يقول
هكذا لكن الامر ليس كذلك ولو كان بعضه هذا صحيحا فقوله ما
لم يكن زيد في داره حيوانا ناطقا ولا عالما ذكره الاستاذ س من
ان العوارض منتفية عن المهية من حيث هي كما قالوا في اوائل مبحث
المهية واما ثانيا فلما حققه السيد السند س من ان الموجود لا يحد

علما وتحقيقه في مباحث الوجود
واذا كانت الذات داخلة في
الابيض ح

تعود ح

ما هو معدوم صرفا كما ذكرك   بالمنع الذي اعترض وهو
ان يكون متحدا مع مصداقه ذاتا ووجودا   معللا بعلة
اي بعلة خارجة ولهذا اعترض عليه بقوله لعل الجاعل على ذاته و
حاصل المحذور لزوم كون الذاتيات معللة بعلة خارجة كما
اشار اليه بقوله فيكون كما يحتاج الخ واعترض بانه يجوز ان
يكون معللا بنفس الذات كما في بعض العوارض اللازمة
للماهية من حيث هي واجاب بان هذا في العرضيات جائز
وفي الذاتيات مستحيل   ثم لا يخفى ان هذا القايل القول
لعل هذا القايل شخص ذهني معهود في العلم اذ ليس في هذه الحاشية
ايماء ولا اشارة الى من هو قائل بنفي وجود الموجودات
الخارجية في العقل حقيقة ولا يتضح وجه ارتباط هذا الكلام بما
سبق نعم ان السيد السند قدس سره قائل في الوجود الذهني بانقلاب
الحقائق ويدعي الاستاد قدس سره ان هذا نفي لوجود الحقائق
في العقل حقيقة وهذا وان كان له وجه الا ان السيد السند قدس سره
لا يسلم اصلا وصرح بان وجود الحقائق في الاذهان يتصور على
وجهين على وجه بقاء الحقيقة وعلى وجه الانقلاب فلا يلزم نفي وجود
الحقائق في الاذهان حقيقة فتامل فيه   وقد صرحوا بان
الامكان علة تامة الخ مع تصريحهم بانه من المعقولات الثانية كما
قال المحقق قدس سره وهو الى الوجود من المعقولات الثانية وكذا

العدم وجهاتهما وما قال الشارح مدفوع بما افاده النحرير قدس سره للجاعل ويكون
الجاعل انضم من المعقولات الثانية وكذلك المجعولية المترتبة عليها فالكل
من المعقولات الثانية على ما تنطق به المحقق الحقيقي فكيف يتصور كون شيء من
من اللواحق الخارجية وان نسب الكل الى الوجود الخارجي او من لوازم الماهية
وان نسب هذه المفهومات الا مطلق الوجود   والوهم من منشأ
هذا القول ما قد مرنا يعني بقوله وبلوغ الاكره وفيه او اوقع في الحاشية السابقة
المعنونة بقول الشارح بل ارادوا الخ فهذا يقتضي تقديم الحاشية الاتية
وهذا اشكل اما اولا فلان الحاشية المذكورة نظرا الى ترتيب كلام الشارح يجب تاخيرها
عن هذه واما ثانيا فلان قوله في الحاشية الاتية المذكورة ههنا ان فيه نظر الخ اشارة
ملازمته الى قوله القائل ان يقول الخ الواقع في هذه الحاشية فلا يصح الحوالة
اللهم الا ان يراد بالبسيط البسيط الحقيقي الذي لا يمكن فيه تصور جزء
الوجود لا ذاتا فقط ولا ماهية وجودا او تشخصا وفيه بعد تام فالمركب
بناء على الوهم اللايح لا يمكن هو الشامل على الاجزاء فالبسيط المقابل له هو الذي
لا جزء له لا البسيط الحقيقي ليس كذلك   لم يفهموا من الجعل الالهي
الغني اي الجعل الاقتراني المركب هو جعل الشيء شيئا   ولم يعطوا ان الجعل البسيط
الابداعي الذي هو جعل الشيء   كما سبق في جواب تشنيعه في نفي
التاثير   والفضل ان عدم تحقق هذا الامكان في البسيط اي الجعل صيرورة
البسيط بسيطا وجعله اياه الا بالعرض   فلا يكون السواد سوادا قال بعض
المحققين لا يكون المعدوم سوادا الا السواد سواد او فيه تامل قال الاستاد قدس سره

١٤٠

لما لم يصدق ع السواد سواد صدق ليس السواد سوادا والا ارتفع النقيضان
نعم تحقيقه الوضنا اليه آنفا في قوله لما يلزم ان تقول الخ وقد حققنا
علمه لمحال سالفا في دفع شبهة ذي مقول الملبس ثم انا قد اشرنا في سبق
على ما هو الحق ح وفيما يجيء وقد ذكره الفاضل الشارح ثم الظ
ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه من المناقشة في التكلف هو اعتبار الشرطية
والمناقشة هو عدم الحاجة اليها كما صرح به الشيخ في تعليقاته سالفا
حيث قال الشيخ وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة
فمعنى ان العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات الثلاثة على النحو الذي
ذكرنا في نفسه واما في الوجود فلا يكون شيء منه هو جنسه وشيء هو مادته
ثم لو سلمنا في هذه المقام انحصار المعنى الثاني وهو ان الجزء الذي
مقدم بالوجود الذهني والخارجي بالخارجي ومن اراد التحقيق المحقق فليطالع
السمع وهو شبهه حيث نقول الجزء الذهني يعني ما كان جزء بحسب الوجود
الذهني وذلك انما يتصور بذلك الى موجود ذهني من حيث انه موجود بالنسبة
ذهني متقدم من حيث هذا الوجود الذهني في بادي النظر بل في الواقع
ايضا على الكل كذلك والجزء الخارجي على هذا المنوال ايضا والعال
من حيث انه موجود ذهني وان يجب في الواقع ان يكون فاعلا
لموجود خارجي الا ان الموجود الخارجي من حيث هو كذلك يجوز
ان يكون فاعلا لموجود ذهني كما ان المبدا الفياض فاعل
للصور العلمية والادراكات وهي انما هي موجودات ذهنية

في التحقيق

في المجموع من حيث انه موجود ذهني متقدم في الذهن الخ ومن حيث انه موجود عيني
متقدم في الخارج بالضرورة وكذا حال المتقدم واما كون الشيء فاعلا للوجود العيني او الذهني
فالامر على ما مر من ان الاول عيني الخ والثاني يجوز ان يكون متقدما في الخارج لا في الذهن
واما المتقدم فهو بالاختلاف بحسب كلا الوجودين بان المتقدم للوجود العيني موجود ذهنا وعينا
بخلاف الحال في الجزئية فان جزئية الموجود الذهني من حيث هو كذلك انما يكون للموجود
ذهني وجزئية الموجود العيني كذلك انما يكون لموجود في الخارج وكذا الجزء بالقياس الى
الموجود الذهني من حيث كونه موجودا ذهنيا انما يكون الموجود ذهني في جزئيته
بالقياس الى الموجود العيني انما يكون لموجود عيني وبما ذكرنا يتضح وجه ما يلزم في
افاده الاستاذ [illegible] فالموجود الملاحظ [illegible] قولنا يجب تقدم الجزء على الكل في
الوجود الذي هو جزء له بحسب هو وجود [illegible] ان نحو الوجود في كل
من الكل والجزء شيء [illegible] النحو من الوجود في الاول فالتخصيص بان الوجود المعتبر
هو وجود الكل لا وجود الجزء [illegible] وخلاصة الكلام ان وجود الوجود
في الجزء والكل محفوظ في الفاعل وفي الفاعل الوجود في الخارج في المعلول محفوظ
في [illegible] وفي الفاعل محفوظ في المعلول وفي المتقدم في الشروط ايضا لا الخارج
مطلقا من [illegible] ذلك ان الملاحظ الا والمرجع قطع النظر عن الخارج
مطلقا [illegible] اختلاف الوجود ذهنا وخارجا في الكل والجزء فكيف جاز في نفس الامر
ان يختلف [illegible] كما في المعلول واما الفاعل والمتقدم فلا حكم فيهما بالعكس الى المعلول
والمتقدم له [illegible] بلاحظ المعلول والاستعداد له والوجود في المصاحبة للفاعل
والمعلول والمعد والمتقدم له [illegible] بادي الرأي المحصل ان يكون الشيء بوجوده
الذهني فاعلا للموجود الخارجي او موجوده العيني فاعلا للموجود الذهني وكذا الحال

والمعقولة كما ذكره الاستاد بل العاقل بحسب الوجود الخارجي بعض فاعلا
للوجود الذهني كما ذكره الشارح بخلاف ذلك كله الجزئية والكلية كما تقرر الاستاد في
تسعاد من كلام الشارح على تحقيقه فيدرفه بعد ما افراد لا احداث غنيع كون البعض
التسبيب مطلقا في نفس الامر بكون الجزء بحسبه كان له وجود متمايز لكان متعددا
على الكل بل الاتحاد ان يمنع كون التقدم الواقعي فيه وقع عليه اللبس هنا كلام الاستاد
ثم وعم محمد كما ذكره بعض الاصحاب ولا شك في امكان تحصيل النوع اي كما
في نسبة المتقدم في خير النوع ثم اورد على نفسه الحكم في تصطلم في تعين الحكم تقدم
طبيعة الجنس على طبيعة الشخص لكنه يصح ذلك مع ان في طبيعة الشخص على ما لا بد في تحقيق
طبيعة الجنس في المحصل الا افراد هذا الكلام مع انه صرح به بعض ان التشخص
من كلام ان مجموع الجسم والاعراض يصح اطلاق الجسم عليه ولا شك ان الجوهر
يجاز كون العرض جزء الجوهر وقد صرح بان جزء الجوهر جوهر صحتها في
محصل هذا السؤال الثاني التعرض على اللذين وقع كلام الشيخ ومحصل الجواب
ان المقصود من التعريج الاول ان العرض يجوز ان يكون جزء امر محقق
من حيث انه محقق والمقصود من التعريج الثاني ان العرض لا يجوز ان يحصل النوع
المحقق من حيث شمول بها ولتحطي النوع الحقيقية فلا منافاة [illegible] الافراد الاد
انهم لو فرع ذلك في جسم [illegible] بالجنس [illegible] النوع المصطلح
المحلي الذي [illegible] وبهذا التفصيل يندفع المدافع من كلام
الشارح واما الشهير من الحكماء [illegible] ان هذا معيار الوحدة الحقيقية [illegible] معيار الوحدة
على التركيب لا يكون [illegible] التركيب الاعتباري [illegible] المجموع
متمايز [illegible] وقد [illegible]
[illegible] ان يكون العبارة [illegible]

ولكم منجر

قوله وعلى هذا الاشكال في التركيب العقلي كما سبق وفي بعض النسخ وعند
هذا الاشكال في التركيب العقلي واقول الذي سبق في الحاشية المعنونة بقوله
الشارح ولعل ذلك سقط منه وهو تحقيق الاشكال في الذوات المركبة واما
اعتبار المادة والصورة والجنس والفصل فمجرد انه سقط فلنسخ شكل
فالصحيح هو النسخ الاولى لا النسخ الاخرى على ان معنى سوق الكلام تبعا
انقض ذلك **قوله** على الاول والمحشي اي الثاني الجواب باختيار
الاتصال الثاني **قوله** فان الحيوان الا بشرط شيء مثلا اذ الانسان الناطق
فانما ينضم اي اقول الكلام في المادة والصورة لا نفس كذلك فلا فرق
ولا منافاة بين المبهم والمحصل في الوجود اصلا ثم اقول اذا كان المادة
والصورة موجودين بوجود واحد وبالجملة الاتحاد في فيث
تعدد الوجود ووحدة بالتسمية مع التحقيق بينهما بحسب الذات
غير متصور وهذا اتحاد الدال على اتحاد الهيولى والصورة ذاتا
ووجودا كاتحاد الجنس والفصل بل بان اقول على ذلك انه لو كان
الهيولى والصورة موجودتين بوجودين متغايرين لكان
الهيولى المبهم موجودا مستقلا والمبهم على ابهامه لا يوجد مستقلا
وانما يتحقق في الشيء فالموجود ليس الا المتحصل في ذاته
وهذا انما يتصور بصورته عين المتحصل بداية اعني الصورة الجسمية
بلا الموعد انقض فان المتحصل الصورة الجسمية انما هو الجسمية التي
من ماهية الجنس وهي في الابهام كالهيولى المبهم فلا يوجد الا متحصلة

وهذا الصور بتمامها عين نوع من الانواع **قوله** وان كانت علة لا
مازمان كما في الافلاك فان هذا التقدم بالذات فقط وقد يكون
بالزمان انضم كما في العناصر بسائط والمركبات **قوله** بل كما
في العقل النظ اى كما كان جزئية في اخابيع فيكون مادة [illegible]
قوله وانما نوعيتها من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان
لا محذور في وحدة الوجود وان تعددت الماهية **قوله** بلا
والكثرة اى اعراض عن قوله فالوجود انما نوعيتهما اى **قوله** انما
تحصلان الا في المنحى بحسب الفصل فلا كثرة فيها الا بحسب كثرة
الوجود ثم ان هذا يلزم عروض الوجود الواحد للامور المتكثرة كيف
ويمكن تكثر الوجود واحدا فلا كثرة حج في الجنس والفصل وذلك كما في
الهيولى نوعا ما **قوله** فلا يحمل القسم الثاني من التفصيل الاول
الثاني في هو ان يكون صور الامور واحدا اى المفهوم واحد فرد به الاطلاق
فتعين الاول وهو القسم الاول غير محتمل اى من التقسيم المذكور **قوله**
على امر واحد هو الماهية في ضمن ذات واحدة **قوله** فيكون من القسم الثاني
التثنية في بعض النسخ فيكون من القسم الاول وهو سهو من قلم
الناسخ **قوله** والقسم الذي لا يكون القسم الاول الحاصل من التقسيم
بعينه هو الاحتمال الاول هو القسم الاول من الاقسام الاربعة الاول
بحذا ذا الاحتمال الاول من الاحتمالات الاربعة وفي العبارة الاول
حيث قال فالقسم الاول غير محتمل وكذا في الثالثة حيث قال فلا

بتقابل

[illegible]

تقابل بين القسم الاول والثاني هو القسم الاول في التقسيم الثاني
الشامل للقسم الاول بخصوصه ولكنها ابعض من الاقسام الاربعة **قوله**
لان المعتبر في القسم الاول ان يكون الامور المتعددة اى الذوات
المتعددة **قوله** فلا تقابل بين القسم الاول والثاني خلاف الظاهر اذ
الظاهر على هذا التقدير ان الامر دائر بين امرين احدهما ان تكون
صور الامور متعددة في الجملة اما بحسب الماهية او بحسب الذات وثانيهما
ان يكون صور الامور واحدة بالكلية بدون التعدد مطلقا لا ماهية
ولا ذاتا وثانيهما ان يكون صور الامور متعددة بالكلية ماهية وذاتا
واما ان يكون صور الامور واحدة في الجملة وعلى التقديرين التقابل ظ
والمقصود ان قوله سس ويمكن ان يتكلف ناظرا الى النوع من المسامحة
ولا مسامحة اصلا انا اقول **لكن** يشتمل على الاول ان القسم الثاني
غير محتمل لظهور الصورة في تعدد الماهية في الاجزاء مطلقا وعلى الثاني
ان القسم الاول غير محتمل لظهور القسم في وحدة الذات في
الاجزاء المحمولة التي فيها الكلام **قوله** المعنى الاول اى من حيث المفهوم
والماهية **قوله** المعنى الثاني اى من حيث الذات **قوله** بعد اعتبار
المعنى الثالث الاعم **اقول** هذا مبني على الاشتراك المعنوي في
هذا اطلاق اللفظ فان الوحدة والتعدد من حيث المفهوم معنى و
من حيث الذات معنى آخر ومحصل توجيهه ان الصورة اما
متعددة في الجملة اما مفهوما او ذاتا او كليهما او واحد بالمرة مفهوما

اى ما يكون صور الامور متعددة ١٢

مجمل

143

وذا اما **قوله** ان المعتبر في القسم الثاني ان لا يكون صور الامور
متعددة مطلقا لا بالماهية ولا بالذات **قوله** بل الامر واحد
بالكلية ماهية وذاتا **قوله** لكن يبقى ان القسم الثاني محتمل لان كان
التعدد بوجه ما فالوحدة هي رفع التعدد مطلقا وظاهر انه غير محتمل
تعدد المفهوم ما لا يخفى على البديهة **قوله** ولم يقسم الاحتمال الثاني
اي في القسم الثاني **قوله** وذكر اولا قبل ذكر الاقسام الثلثة
الباقية الاول والرابع **قوله** لانه عنده اما راجع الى الاحتمال
الثاني فيه نظر وكيف يصح ان يرجع ما اعتبر فيه وحدة الامر الى ما اعتبر فيه
تعدد الامور وهما متنافيان وهذا توجيه المناقشة التي افاد
الاستاد س في حاشية الشرح حيث قال اشارة الى
المناقشة في رجوعه الى الاحتمال الثاني فتدبر **قوله** من الترديد المذكور
في الشرح **اي** كما يظهر من الترديد بحسب الترديد وفيه المناقشة
قوله التحقيق ان معنى المشتق لا يشمل الخ اقول المشتق
اذا لم يشمل على النسبة ولم يدخل في مفهوم الموصوف اصلا
كان معناه مجرد الحدث الذي من شانه ان يكون ناعتا وهذا
خلاف الظاهر جدا وكانه خلاف الاتفاق ايضا **قوله** الخ اذ لا خط
البرهان الخ سر اي في كلام الاستاد س نوع من المسامحة فتامل
قوله على ان المحققين الخ سر اي معنى ان الذات هي الهيولى لا غير
والبواقي اعراض وصفات وتوابع ولواحق كالانسان والفرس

والحاد لا تفاوت بينهما وسر الحسب فيما ذكره وفيه تامل
صار حاصل هذا انما هو الى اتحاد الهيولى والصورة على ما يراه السيد
السند س والاستاد س لم ير نص في مواضع عديدة فتامل
ومن هنا يظهر الخ يعني لما لم يكن النسبة ولا الذات معتبرا
في المسميات فيكون معناها نفس الفعل والمبدأ فقط فلا تفاوت
بين معنى الاسود والسواد مثلا فتحقق ان الاعراض هي المسميات
هي الاعراض وما في حكمها كالاب والابن مثلا ولذلك الخ
السابع حاصله ان الشيخ في جوهرية الابيض وعرضيته ميصور وانما
الشيخ عرضية البياض مع معقول اصلا فان قلت الابيض على
ما اختاره س هو نفس البياض لا غير فما التفاوت قلت
يمكن ان يقال ان الاحكام متفاوت بتفاوت العنوانات الاحكام
وكان المحقق هذا القبيل كون الابيض والسواد واحدا
بعينه لا تفاوت بينهما في الحقيقة والمفهوم وكون الذات على
انهما جميعا غير معتبر في مفهومات المسميات مشكل جدا عقلا ونقلا
وقد مر هذا البحث في الحواشي مكررا فتذكر وتامل
ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق الخ لا يخفى ان المشتق
على ما حققه س لما لم يكن مشتملا على النسبة ولا على الموصوف
لا عاما ولا خاصا فكان مجرد المبدا على ما مر فكيف يصح ان
حقيقة الاعراض هي المشتقات لا مبادي الاشتقاق

بل الصحيح ان الاعراض والمشتبهات امر واحد هو المبادي فقط
فليس يجوز الشك في عرضية الالوان مثلا محمولا على انها اشتقات
لا المبادي دعما واحد بعينه **قوله** فان عاقلا لا يشك في ان اللون
والكم بالمعنى الذي حدده اي في هاتين العبارتين نظر فان ان
الذي يحمله الجمهور عرضا حقيقة ليس هو التلون بل اللون
والكم ولا يبعد ان يكون قوله ليس بالمعنى الذي حدده اشارة
الى ذلك ويصحح للمعنى **قوله** قد سبق منا اي في اول شبه التعليقة سلبه
الم وهو جزء اي الاشخاص **قوله** ولسنا نحوم عما في دفتي
الشفاء فيه تعريض بالشيخ لا ينبغي انا مثاله قدس سره ترحما **قوله**
لا يخفى ان اصحاب هذا القول يدعون اي المراد انه اتفق للمتاخر
هذا الاحتمال نفي وجود الكلي الطبعي مع انهما متنافيان فان حقيقته
لا ما يتوهم ان هذا النفي لازم هذا القول كيف ولازم اثبات وجود
الكلي الطبعي كما يعلم مما افاده سالف **قوله** وان يكون تلك الاجزاء خارجة
عن قوام الامر الخارجي غير تام **قوله** مسرعه منه لا يبعد ان يقال
الانتزاع لا يقتضي ان يكون المنتزع خارجا عما انتزع عنه وانما
يكون لو لم يكن الانتزاع في نفس ذاته **قوله** وان يكون تلك
الذات البسيط الشخصية مسلوبة عنها هذه الاجزاء هذا
ايضا غير تام **قوله** وسيشير اليه المص بقوله والفصل كالهيولى
بعد قوله والجنس كالمادة **قوله** معاد هذه العبارة منع الخلو

فقط

فقط فان منع الجمع انما يستفاد من لفظ او والواقع هنا هو الواو
هو لا يفيد منع الجمع وان لم يأباه ويستفاد من سوق الكلام منع الخلو
ولا يستقيم كون كلمة او داخلة في المتن كما هو الواقع في اكثر النسخ
وقال السيد السند قدس سره فيه بحث ولم يذكر وجهه فتامل **قوله** والذي
نعم العلماء اي العقلاء احد في الاستدلال على منع احد الجزئين
فصله الاخر فالقدح في كل منهما بعينه والمصنف ركيك القدح في الاخير
اولا وفي الاول ثانيا لا القدح في امتيازهما اي ذاتيهما عن
غيرهما كالجنس وسائر العوارض ولا يبعد ان يقال الفصل بنفسه اجمالا
غير المميزة عن الانواع المناسبة واما مميزة لها عن الجنس وعن العوارض
فيعرض دون الاعم خصوص لا يلزم صدقه على ذلك النوع فلا
يلزم ان يكون عرضيا له والمقصر انه لو صدق عليه يلزم ان يكون
صدقه عرضيا ولا يكون ذاتيا وهذا عام في الكل وبالجملة لا يجوز ان
يكون ذاتيا وهذا هو المقصد فالسيد الشريف يفيد كونهما في
مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما
عموم وخصوص وذلك ظ او عموم مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع
الذي يكون الاخص جنسا للمهية بالقياس اليه او مساواة ويكون
احدهما عرضيا لما الاخر ذاتيا له من الانواع التي بازاء المهية وبالعكس
اذ لو كانا ذاتيين لجميع تلك الانواع كان مجموعهما جنسا واحدا للمهية
انتهى اقول لو قبل او ساواه ويكون كل منهما عرضيا له كما ذكره

النسبه لكان اولى وسنفي العكس ظ وبالجملة الكلية التي ذكرنا انه
مشتملة على الاصل والعكس المذكورين منفصلا وهذا احق من ذاك
المنفصل واظهر المحشي الشريف اورد الحكم في صورة العموم مطلقا
والمساواة محكا احالة في صورة العموم من وجه الى الظهور والظاهر انه
ادعى عدم لزوم العرضية في شيء من الجنسين لجواز عدم التصدق
فيه فتدبر   بناء على انه لما دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل
النوع قطعا اقول كانه ما سبق عن اشتراك التحصيل بين المعنيين فان
هذا في المحصل بمعنى رفع الابهام حتى يكون المحصل بالكسر هو النوع
والمحصل بالفتح هو المرتفع الابهام غير متم اصلا وقد صرح بان المقصود
هذا في المحصل بمعنى تحقق الحقيقة وتقوم الماهية النوعية واضح ثم الا انه
غير مراد ههنا على حسب ما ادعاه من تعين المقصود بالحمل على المعنى الاول
وقوله لا يكون دور معية بل دور علية لو كان تحصيل الكل منهما بتحصيل
الآخر فالدور دور العلية وليس كذلك في لما كان تحصيل كل منهما مع
الآخر فالدور دور معية ثم قوله ليس والا الخ غير متضح فهو ساقط
مفقود في اكثر النسخ   الاولى اسقاط قوله سواء كما في قوله
وربما تمام المشترك فما هذه موجودة في بعض النسخ ولا يخلو عن وجه
لان المشترك هو ان في كل من الجنس الى هذه الى شيء من قبيل
المقومات وليس له مقارنة في هذه الصفة فتامل   اراد بالتحصيل
رفع الابهام اي اقول الظاهر ان الفصل كلما هو داخل في حقيقته وانه

[illegible]

لا بد ان يكون له مدخلية في تحصيل الجنس سواء كان بمعنى رفع الابهام عنه
او بمعنى تحصيله نوعا وتقويمه ماهية وحقيقة ومن الظاهر ان الشيء لا مدخل له
في تحصيل نفسه بكلا المعنيين ثم احتياج احد الجزئين الى الآخر لان حقيقته
والعادة منه بل احتياج كل منهما الى الآخر من حيث غير مسارع فيه بل
الاحتياج من احد الجانبين زعموا انه ضروري بداهة في التركيب الحقيقي
لكن المحقق هو تركيب احد الجزئين عن الآخر وهذا الا ربط بحث الهيولى
والصورة من حيث احتياج الهيولى الى الصورة في الوجود والبقاء
واحتياج الصورة الى الهيولى في التشخص من الشكل وسائر العوارض
المشخصة وغيرها فلا يصح تصحيح التركيب الفصل بما ذكروا في شان الهيولى
والصورة   لم يعتبر الفصل الى الجنس كلا الا في مطلق الافتقار
انما الكلام في تركيب الفصل من الجنس وليس الحال في الهيولى والصورة
كذلك   فيه نظر لانه اذا لم يكن المجموع تمام المشترك ان اورد
ذلك على سبيل النقض فالمنع متوجه وان اورد على سبيل المنع
فالخصم يدعي البداهة في عدم التجوز ويستدل عليه على سبيل التنبيه
فان دعوى الخ ممنوع بوجه المنع بعد   بل لما سيجيء
هذا الكلام يدل كما يستفاد من كلام الشيخ ان التركيب العقلي الحقيقي
انما يكون لمحدا او التركيب الخارجي وهذا انكر في الا لط البسيط الخارجي
انما هو على سبيل المسامحة هذا وقد صرح بعض المحشي الشريف
نقلا عن بعض الفضلاء ان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا تركب من الاجزاء

الاشتراك او على سبيل

المحمولة والمركب من الاجزاء المحمولة لا تركب من الاجزاء الغير المحمولة انتهى وعلى
هذا لا يصح ان الاجزاء المحمولة قد يؤخذ من الاجزاء الغير المحمولة وقد صرح
بهذا الفاضل بان الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في
الخارج وهذا المشكل بما هو المقرر المحقق عند الجمهور من ان الانسان
مركب عقلا من جنسه وفصله اى الحيوان والناطق وخارجا من
نفسه الناطقة المجردة وبدنه المادي الذي هو الشكل المخصوص
المشاهد فالاول ماخوذ من الثاني والثاني من الاول والسيد السند
بعد تحقيق افاده قال وبهذا التحقيق يظهر وجه ما في الحواشي
الشريفية على هذا الكتاب من ان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا
يتركب من الاجزاء المحمولة وهو ان الاجزاء المحمولة لما كانت متحدة في
في الخارج ويكون الاجزاء فيها بالقوة والمركب من الاجزاء الغير المحمولة
يكون الاجزاء فيه بالفعل ويكون ذاته في الخارج امورا متعددة
وبينهما تناف ومثل امتناع تركب الماهية من اجزاء غير متناهية
اى بحسب العقل وذلك لاقتضائه التركيب من اجزاء غير متناهية
بحسب الخارج ايضا ثم صح ان التركيب العقلي ليس بحسب نفس الامر
وبحسب الحقيقة الا اذا كان منطبقا على التركيب بحسب الخارج وهذا
مستند الى ان التطبيق فاستحال ذلك لانه الى غير ذلك
ان الجنس وجزئه لا يكونان داخلين في الفصل وذلك لان
يتضمن كون المادة او جزئه داخلا في الصورة وهذا غير معقول

واما الع

واما العلة الصورية اراد بها الفصول وحملها على نفس الصور
الخارجية غلط وكان هذه المسامحة ضرورية مما قيل في المنطق كان المراد
به ما قالوا ان الكمال يتعقل الماهية وليس الكلام الا في هذه الماهية انما المقصود
يكون الفصول بل الاجزاء مطلقا متناهية لان تصور الاجزاء باجمعها مع
ضروري في تعقل الماهية بالكنه على مذهب اهل التحقيق وان الصورة
التامة للشيء واحدة عطف على تناهي الاجزاء مندرج تحت العلم وكان
هذه المقدمة توطئة وتمهيد للمقدمة التامة يعني ان الكثرة لا تقع في الصورة
والفصول الا على وجه الخصوص والعموم انه تقتضي التناهي البتة كما انه
تقتضي ترتيب الطبيعي الطبيعي ههنا يمكن ان يكون مقابلا للجعلي ومحصله
الترتيب الواقع بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الجعل والصناعة
وهذا هو الصحيح لجريان التطبيق في اى صورة وحمل الشارح الترتيب
الطبيعي على المقابل للترتيبات الواقعة بين الاقسام المخترعة او القسمة فتامل
ضم ان التقدم والتأخر بحسب الرتبة او بحسب العلة لا في الزمان بل
الشرف انهم كاف لجريان التطبيق نعم لا يكفي في ذلك الترتيب الجعلي
الصناعي يمكن ان يكون احد الترتيب الطبيعي بالمعنى المقابل للعام البتة
بناء على ان الواقع ههنا ذلك وهذا الابتناء في كلام العالي الفاضل في
جوابه غاية الامر ان يكون التخصيص بناء على ان الواقع ههنا هو ذلك لا
غيره فيه تامل لان الترتيب الرتبي ههنا واقع ايضا السيد السند
قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته هو ينه الشي الى اخره اقول مذهب كثير من
تعليقاته ر

التمام

المحقق ان الوجود امر عقلي اعتباري انتزاعي لا صنيعة له في الخارج بل
في نفس الامر ايضا فلعله قد وقع هناك شي يصلح لان يكون مشخصا
او مشخصا محصلا لعلته الا ان هذه الاعتبارية التي هي اعتبار على
اعتبار لا يصلح لذلك فلا بد للكلام الفاسد له من نوع صحة لم اول ان في
الاشخاص جزء مشخصا و مدار الجزئية على الاحساس او التمثل او الشهود
العقلي وهذا الجزئية العلمي والادراك واما التشخص فهو الامتياز في نفس
الامر ومن المعلوم انه كما ان الجنس له مقوم محصل هو الفصل بحسب مقوم و
محصل الجنس به كذلك للماهية النوعية كالانسان مثلا لها مقوم محصل
في نفس الامر به يحصل الفرد في نفسه و يتميز به النوع عن فرد اخر في نفس الامر
وهذا على وجه الاجمال كانه امر محقق اعم من ان يسمى بالتشخص او المشخص و
فان يكون ذاتيا للهوية او عرضيا و هو كون التشخص الذي كالامر
محقق في نفس الامر غير الوجود مع انه ليس اعتبار ما محضا محل نظر و
كلام المحقق رحمه الله صريح في اعتباريته وكان التحقيق ما قاله ان
المحقق و نفس الامر هو نفس الماهيات واما الوجود والتشخص من
الاعتبارات فتامل فيه و قد يحكى سمعت به الاشتهار فان
قيل هذا المنع لا يمشي التسلمات السابقة قلت لو كان هذا
منها و قد جاء في الدليل حالا و كذلك و كانه ليس هذا هو المراد بل
المراد تقرير الدليل بان غاية ما يتصور ثم اي بعد تسليم المقدمات
المذكورة من المنع ليس الا هذا المنع و هذا غير مسلم وفيه و ليس داخلا

في البحث

في البحث فلا يفيد الدليل اصلا ولا يثبت المدعى رأسا كانه قال لا تمشي
الا هذا المنع مع انه غير مفيد على المستدل ولا نافع للمعترض ثم لو قال ان
قيل بعضهم الا هذا المنع انما يمشي في الافراد والذوات واما في الصفات
فلا وقد حقق لك تمام على ما اشار اليه ههنا ونعم ما قال بعضهم فانهم
فرضوا انها صورة تحصل في العقل ثم قضية اقول القول بالوجود
الذهني على طريقة العام والاتصاف الحقيقي انما يتصور مع القول
بالشبح والمثال وقد صرح المحققون بانه خلاف التحقيق وهذا القول
مجازي بالوجود الذهني واما القول بقيام نفس الحقائق بالاذهان
وحصول عين الماهيات فيه سواء زيد عليه الانقلاب في
الكيف مطلقا او حكم بمساواة الاعيان بحقائقها الخارجية على ما
ذهب الى التحرير العلامي فذلك منظور فيه من اي حيث وجه
عليه ما وجه والطريق الاسلم الاصوب ما اختاره بعض المحققين وقد
عنه الراي في الرسالة ونقله السيد العلامة الشريف [illegible]
في حاشية المطالع وهو التزام القول بان ههنا امرين صورة حاصلة
في الذهن من غير قيام كما يحصل الاعيان في الخارج وهو المعلوم
والكلي والموجود في الذهن والجوهر وهو جسم الحيوان مثلا
والصورة الكيفية القائمة بالذهن وهو علم وجزئي وعرض كيفي
وموجود خارجي هو آلة ادراك ذلك الغير الحاصل في الاذهان
او الشهود العلمي وهذا ما ذهب اليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات

والش العلامة في شرح مسئلة الاستيناف وقد نقل خاتم العلماء المحقق الدواني
سره ان العلامة الشيرازي الشهير في الآفاق بهذا اللقب
ذهب الى هذا المذهب وظني انه ذكره في شرح الاشراق واسرار
من كلام الحكماء المتقدمين كان مائلا اليه وبهذا اختاره صيانة عن الشبهة
السكوت لا يبعد ان يكون هذا هو طريق الحق والصواب
لا يتم هذا في الحال الجسمي فانه متقدم الى هذا ابتناء على ما هو
في بعض كلماتهم من ان الهيولى انما تتقوم وتتشخص بالصورة الشخصية
المعينة ولكن يتوجه عليه بافادة السيد السند سره
في نظر الجواز ان يتعدد افراد ما يحل الى فيه كما قاله بعض اجلة الاصحاب
نظر فانه كما يختلف الهيولى بالصور النوعية كذلك يختلف
بالمادة ايضا وهو يستدعي التمايز في الافراد مطلقا والكلام على
هذا التقدير   وتعدد الهيولى بحالها لا يتم قال الاستاذ
سره في الرسالة الجديدة في مبحث التوحيد انه لا يجوز استناد
التعدد والكثرة الى نفس الماهية والا لزم ان يتحقق الكثرة
بدون الوحدة هذا خلف لانا نقول هذا سهو اذ ليس
المفروض استناد التعدد الى الماهية الواحدة بل الى الماهيات
المتعددة نعم يتوجه ان يقال ان في صورتي الخرق والالتيام
والانفلاك وحدة المادة حينئذ فلا حاجة الى الالتزام
والاولى ان يقال الخ   الاولى ان يقال كما يستفاد من كلام

السيد السند سره انه لو كان مادة كل شخص نوعا آخر منحصر في
شخص واحد كما فرضه لزم ان لا تسلب تشخصها الا بتشخص آخر وهو
لا يتصور في البسائط العنصرية كونا وفسادا وهو باطل قطعا وايضا
تشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة في المادة اي في
حصة المادة العنصرية وبالجملة يحل في حصة بعض من الاعراض يصح
ان يصير بها تلك الحصة زيدا   وليست تلك الاعراض مشخصة
للمادة بل للمادة العنصرية من حيث كلها وتمامها متشخصة بشرائط
مواضعها لما علم من المعلم الاول في الحواشي الجديدة حيث قال
قد صرح المعلم الاول ان هيولى العناصر متحدة بالشخص ومعلوم
ان التشخص هاهنا لا يمكن ان يكون الا بذاتها كما صرحوا به في هيولى
الافلاك السبعة وكان هذا كاف لعروض العوارض المجتمعة على
حصة حصة متخالفة ولعروض العوارض المتقابلة على حصة واحدة
الا ان يتكلف بان المراد انها لوازم لمشخصاتها الا
لا نمنع ان كون تلك الاعراض لوازم لمشخصاتها الحقيقية ايضا
لا يطيق على هذا الجواب فالتكلف غير مفيد وقد وقع في
بعض التعليقات اقول هذا التكلف ايضا غير مفيد لان كلامه
سره في الجواب مبني على عدم التكثر واختلاف التشخص في
المادة والعوارض سواء كانت مشخصات او لوازم المشخصات
الحقيقية تقتضي اختلاف التشخصات فيها وهذا اسهل على

ما قرره في الجواب الاول حيث قال المادة لا يمكن تجردها بالكل انما
يمكن عن عوارضها فهذا ابعد مع كونه خلاف ظ عبارة المص ومساق
الكلام ايضا وفي بعض النسخ والا يرد عليه اي نقضه المصدر
بسريان الافعال مبتدا وخبره الاعتراضات الواردة هناك و
في بعض النسخ هكذا والا اي وان لم يمنع هذا يرد عليه الاعتراضات
الواردة هناك والمال في الكل واحد بل لا بد في المادة
بالمعنى الاعم فيصح التنويع المذكور في الشرح نسبة كلام
الصوفية من حيث البناء على الوجدان لا على البرهان
ولم يدعوا امتناع جوهر غير جسماني مؤلف من جوهرين الوالد هو
جوهر كذلك فيجوز تعدد اشخاصه عندهم ايضا وكذا يمكن فرض
صدق الوالد على جميع افراد الطارد وهذا الفرض يقتضي صدق
الوالد الطارد على تلك الافراد ما يمكن فرض صدقه على
كثيرين يمكن فرض صدقه على كل شيء باي اعتبار اخذ في مفهومه
الكلية نظرا نعم بالنسبة الى بعض الاعتبارات م وهذا الكلام
وفيه التفصيل فان الطاردية والوالدية لا يمنعان تصورا
وتجردا فالعقل يجوز في بادي النظر صدق كل منهما على جميع افراد
الاخر من حيث اعتبار مفهوم الاخر كما جاز من حيث الذات
وكذا قوله ليس ان شيء ليس هو من الافراد النوعية اي
المجوزة لغيرهم وكونه من الافراد التقديرية منتج انه ليس من الحيثية

ولا يبعد ان

ولا يبعد ان يكون قوله فيما مر فيه اشارة ما اليه نعم هذا خلاف المسموع من ش
ولا يبعد ان يكون ما سمعه منه على سبيل الاعلية لا المسموع هو ان قولنا
فيما مر اشارة الى الدفع وقولنا فيما مر فيه اشارة الى البحث ونظر ان
ورمى عنه والا وان يقال لو كان الكلي شيئا بمنزلة الاطلاق الاعم ان
يقال فلا تحقيق له اصلا بل قول الشارح فلم لا ان مضمون المعدوم من ذكر
اصل الدليل ومفروغ عنه وسبب منع السائل فلا حاجة الى اعادة في
والوصل ان بعد الكل الكلي لا يتعدد بجزئيته في هذا اوجب تحقق السعد
الشمس في البرهان الا بعد الاحصر بل هو عنه ثم ان هذا الاشكال في
الماديات يكون ايا سقط فيه اشخصات الاعلال والاول ان يقال
هذا الاثر في الحوادث يكون ماديا بل شخصه عين وجوده
خاص لا بمعنى ان الوجود الخاص في الممكنات غير معلوم التحقق بل هو ظ
الاشتباه وكون الشيء ما بوجود بعينه مبدأ الاثار غير مسلم فالكلام
الذي يجعله موجودا في هذا بالنظر الى قوله انما يتشخص بنحو الوجود و
قوله بل الوجود والشخص يتحدان بالذات في ناظر الى قوله بل تشخصه
عين وجوده كان تحصيلا ما فعالم بدل جوهره فتكلم بما يكره في
اثبات الهيولى لا يستطيع ان يذكر ذاكر به هذه نوعية من وجوه في
ان المقولة عندهم من جميع الافراد الحقيقية الكاملة تحتها
ثم تلك الحقيقة النوعية في التي هي من ضروريات وجود الشخص
غير مستقل الوجود بشيء اخر لا ذاتا ولا فعلا في الاولى بها لا

ملك المخصص اى مخصص المادة بسبب استعداد هي
متعلق بمحصل كل منهما اى من المخصص بصورة الوجود فيها وقوله
في الشيخ هو الباء والظاهر هو اللام المتعلق بالاستعداد وقوله لتلك
الاعراض صلة المقارنة يعني انها عنوان التشخص وعلامة وذلك قد
يتبدل مع بقاء الشخصية عندنا ثم تلك الحقائق اذا ادركت بالحواس
كان صورها الادراكية جزئية قد نقل الشيخ في اول الهيات الشفاء
ان الحقائق المنتزعة من المحسوسات مع انها موجودة ليست بمحسوسة وهذا
بناء على وجود الكلي الطبيعي ولا فيه تامل كان الوجود في الحقيقة ليس
الا الماهية لا بشرط كما انها موجودة كذلك هي ايضا محسوسة وبعد
ذلك فانظر نوع مخالفة من كلام المحشي ومن كلام الشيخ كان صورها
الادراكية جزئية لان الصورة المرتسمة اما في الحس المشترك او في
الواهمة وكل صورة كذلك فهي جزئية واما الصورة المرتسمة في العاقلة
فلا يكون الا كلية ان قلت ان الجزئيات المجردة لا يدرك الا بالعقل
بخصوصها او تعقل الصورة المرتسمة في العاقلة المنتزعة من نفس
الحقائق لا يكون الا كلية وهذا اصح على المذهبين انما ادركت
الحواس على طريق التمثيل اقول لما كانت المجردات ذاتا وفعلا
شاهد ذواتها وذوات سائر المجردات كان علمها بذاتها
وبذوات سائر المجردات حضوريا ومن المعلوم ان العلم الحضوري
علم على وجه الجزئية وايضا فان سبيلها ذكرت للاحساس على وجه التمثيل

والعلم

والعلم الحضوري ايضا من هذا القبيل فلم ذهب الحكماء الى انه تعالى
يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي وتخصيصهم ذلك بالجزئيات المتشكلة
كما ذكره بعضهم لا يدفع هذا الكلام ولا يدفع به الشبهة فالاشكال يرد عليهم
وعلى من عداهم ثم لا يخفى ان اكثر العلماء متفقة على ان علمه تعالى بجميع ما عداه
حضوري ولا علم له ارتسامي ولا اعتداد في ذلك بمخالفة الشيخ الرئيس
فان المنقول عن الآمدي هو ما ذكرناه واذا كان علمه تعالى بجميع الممكنات
حضوريا يلزم ان يكون على وجه الجزئية علم لهذا النوع وجه اصلا من العلم
الحضوري بالحوادث وان كان لا يخلو عن شبهة واشكال ولا
يصح وجهه الا على ثبوت المعدومات كما هو رأي المعتزلة او على
اثبات المثل الافلاطونية والحكماء المشاؤون لم يذهبوا الى شيء منهما
الا انه من المذاهب والمقصود ان على هذه المذاهب لا وجه لذلك التخصيص
فتدبر فيه بحث لان اللازم مما يحصل البحث الاول ان بناء كلام المصنف
والشارح هاهنا على عدم الفرق بين التشخص والجزئية ولكن بينهما فرق ويحصل
الاعتراض الثاني انه لو سلم ان لا فرق بينهما ولكن المسارك للكل من الظاهر
والموجود بالادراك غير مطابق للواقع واللازم ان تقييد الكلي
بالكلي الجزئية هذا اذا كان الجزئي بمعنى التشخص او لا زايد والكلام في ذلك
منه ان بناء الكلام هاهنا على عدم التميز بين التشخص والجزئية على ما ذهب اليه
الشارح سواء اعتد بالجزء المعجمة ومحصل النسبة على القياس المعقول
في باب التفصيل فتح برهان طيه القول قد يلاحظ وذلك في كلام

المصنف من جملة مبحث الحدوث والعدم الاضافی اعنی اذا
اعتبر من حيث هو كلی طبيعی ای توضيح الدليل ان الكلی الطبيعی قد يصدق
عليه فی مرتبة من المراتب انه واحد نوعی وهذا انما يكون حيث ويصدق
عليه انه نوع او مما يصدق عليه انه نوع واحد فيصدق عليه انه واحد ای
وحده نوعية وليس يصدق عليه فی هذه المرتبة انه شخص بل انما يصدق
هذا عليه فی مرتبة اخرى غير مرتبة النوعية ووحدتها فقد تحقق ان التشخص
تخلف عن الوحدة فی مرتبة من المراتب سواء كانت المرتبة من مراتب نفس
الامر او اعتبارا عقليا صرفا ويجوز هذا التحقيق ان التشخص غير الوحدة
ويحل الشبهة واما ما افاده الاستاد سی ففيه تامل ولا يصفو التحقيق الكلی عن
البحث قوله وبذلك يتم الغرض ای اصل الدعوى وهو كون الوحدة غير الوجود
ويمكن حمله على مقدمة الدليل وهی ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود
وليس بعينه موضوع الوحدة واقول يكفی من التعاقب على موضوع
واحد والاجتماع لا فی موضوع واحد تم الغرض وهو اصل المدعى فتامل
المراد بمعنى القضية الوضعية الممكنة ومعناها ان وصف الموضوع ع
لا ينافی وصف المحمول ولا شك ان الكثرة من حيث هو كثرة لا تابی عن الوجود
ولا تابی عن الوحدة فالوضعية الممكنة بعد جعل الكثرة موضوعا اذا كان المحمول
هو الموجود صادق ولو كان المحمول هو الواحد فغير صادق فی
او محصل الدليل كسی فی الحاشية ههنا ای يحمل على انه قضية ممكنة وضعية
فيكون محصله ما ذكر   وان ما دعوا فی بقاء الجسم بكليته فی شخص كذا

والذی

من الذی يدعی بقاء الجسم بكلا جزئيه نعم المشهور ان الحكما بنوا على نفی
بقاء الصور الجسمية ولانعدامها عند الفصل والوصل ولو قيل ان مدعی
فی بقاء الجسم بهويته وشخصه لكان ظاهرا الا انه يتوجه عليه كلام السيد السند
غاية الامر انه لما اشتهر ذلك بين المتاخرين صح بناء الكلام عليه كما بنى عليه
فيما سيأتی وساق الحق كما افاده السيد السند سی ان المتصل بالذات
لا يبقى شخصه بزوال الاتصال والوحدة الاتصالية ولم ينقل الخلاف
ذلك احد لا المصنف ولا طائفة الاشراقيين اقول والتحقيق على مذهبهم اوالا
الاول وهذا كاف فی دفع ما عدوه محالا ولا محذورا وهو الانعدام
بالكلية على ان الحق خلاف ذلك كما قال تعالى كل شیء هالك الا وجهه له
الحكم واليه ترجعون   اما من حيث الهوية او من حيث المادة وبنت
السيد السند سی ان احدا من العقلاء لم يذهب الى بقاء الصورة
الجسمية والجسم عند الجمع والتفريق من حيث الهوية قال انه مخالف
للبداهة اقول فالبقاء اما من حيث المادة او من حيث ذوات الاجزاء
فی المتصل الواحد بعد التفريق وفی المتصلين بعد الجمع   واعلم
ان الوحدة الزائلة انما هی بالذات وحدة الصورة التی توضيحه ان
الهيولى لها وجود ووحدة بالذات على ما هو المشهور ومشى اليه
الاستاد سی ولها وحدة وكثرة بالعرض تبعا للصورة وعند الجمع
والتفريق انما تنتفی عنها الوحدة والكثرة العرضيان واما الوحدة
بالذات اللازمة للوجود بالذات فهی باقية كالوجود فی

في كلام الشيخ فلا يثبت كون الوحدة غير الوجود واقول الوحدة لكثير
قد يكون وحدة بالعرض وليس لها وجود كذلك فعلم انها غير الوجود وهذا
بعيد ولو التزم ان لها وجودا بالعرض كالوحدة ايضا فهو بعيد ولا
يثبت المغايرة اذ كما يتصف الوحدة بالعرض كذلك يتصف الوجود بالعرض
والمراد بالبداهة ههنا حصوله بالفعل من غير كسب ونظر
كما ذكره في الحاشية هكذا فيكون المراد بكونها بديهية انها متعلقة
بالبديهة فلا يرد انها كما لا يرد الاول اذ القول المحصور بالاجمال قوله
واما العقل المستفاد من المبادي العالية الخ هذا العلم المستفاد
من المبادي العالية بلا مدخلية القوى والالات والحركات
النفس الناطقة كما اثبتوه يشبه العلم الاجمالي الالهي الذي ايضا
اثبتوه وقريب من الصفة الحقيقية الوحدانية القائمة بالواجب تعالى
الذي بها يختلف تعلقاتها باختلاف المعلومات التي تتجدد بحسب
الاوقات المختلفة ولو كان هذا استفادة في اول الفطرة وتعداد
المراتب الاربعة التي اثبتوها انما هي بالنسبة الى التفاصيل التي
مندرج في ذلك الاجمال بالقوة ويستخرج من القوة الى الفعل
ايضا بحسب الاوقات المختلفة فالاجمال خلقي جبلي والتفصيل عارض
بحسب الاسباب المفصلة وهذا ما لم يشتهر في غير الواجب تعالى
في كتب المتاخرين كما يدرك الواحد يدرك الكثير العكس على
ما في بعض النسخ اول ان ارادا انهما من العوارض كما هو ح

[illegible]

بعيد ان يكون في الخارج ظرفا للعروض والاتصاف
والتحقيق ان يريد الموجود في الخارج مثلا انه لما كانت الوحدة و
الكثرة والجزئية والكلية وغير ذلك عدوا من المعقولات الثانية
والشيخ بحث في اشباه ذلك اراد بيان ان شرط التحقيق الامر
على الاطلاق واورد الكلام في مثال الجزئية ليكشف الستر عنهما
الوحدة والكثرة المبحوث عنهما ههنا عليها وانما خص الجزئية بها
بالبحث ههنا لمزيد ارتباط ومناسبة لها بالوحدة فان الوحدة
والتشخص متساوقان والتشخص اما عين الجزئية او معها انهما
متساوقان وقس عليه الوحدة والكثرة وينبغي ان
اريد بالوحدة اللاانقسام او كون الشيء بحيث لا ينقسم فهي من
العوارض العقلية وان اريد بها كون الشيء بحيث اذا حصل في
العقل يحصل اللاانقسام او حيثية اللاانقسام فهي من لواحق الوجود
الخارجي ونظائرهما كالعلية والمعلولية على ما يجيء
حتى يكون الموضوع الخ ما وراء التعاقب او يكون هناك ما له
الاشتراك قوله وان كان العلية والمعلولية من المضاف لما علم ان
التعاقب على موضوع والاشتراك فيه لا يمكن بينهما في العلية و
المعلولية ومعلوم انهما متضايفان فعلم من ذلك ان تضايفهما لا
في المتضايفين ولا سيما وقد مر بها فيهما اصلا وهذا الدليل
بعينه مثلا لا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة من

١٥٣

من الانسان ليسوي ام لم يتبدل من زيد شي مطلق هوية شخصها
كل منها ذلك الماء وتوابع المبحث وهويته لا يمكن ان يفرض عروض الكثرة
الشخصية وطريانها على موضوع الوحدة الشخصية بعينه اعني الهوية الشخصية
على ما اورد على لفظ بعينه في كلام الاستاد س وسطرنا السوال الصدر
بقوله فان قلت وملخص كلام الاستاد س ان طريان الكثرة
الشخصية على موضوع الوحدة الشخصية بعينه بعد زوال الوحدة بان
يصير هوية زيد مثلا اشخاصا كل منها زيد بعد ما كان شخصا واحدا
وصورة ماء واحد شخص بعد زوال وحدته مع بقاء هويته مياها
كل منها عين ذلك الماء الشخص محال وفرضه فرض محال بالوضعية
لا بالاضافة لانه يشتمل على التناقض وفرض صورة جزئية كلية
وهذا من الفروض المستحيلة ولا يجوزه العقل واما قوله س لا كل
واحد منها في الموضع فمنظور فيه لانه خلاف ما هو المفروض الذي
وقع الكلام في استحالته والمفروض يقتضي ان يكون عين زيد و
هويته عين كل واحد من الاشخاص اللازمة لعروض الكثرة الشخصية على
عين معروض الوحدة الشخصية وعين جملة تلك الاشخاص ايضا وكذا
في صورة الماء وهذا عين الدليل على استحالة الفرض المذكور واما
قوله والماء المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة في حالتي
الاتصال والانفصال فقد اتفق على خلافه المشاؤون لانهم
كيف ولو قالوا بذلك فما بالهم يثبتون الهيولى نعم قد اشتهر ان

الاش

الاشراقيين قائلون بذلك وقال السيد السند س ان نسبته
الى الهيولى افتراء ومخالف للبداهة قال س في هذا الموضع
معترضا على هذا القول هذا غير تام وكيف يكون وحدته الشخصية
محفوظة حال الانفصال وهو ح اشخاص متكثرة كما عرفت آنفا
وتشهد به الفطرة السليمة انتهى كلامه هذا على ان كلام الاستاد
في هذه الحواشي على قواعد المشائين وقال س في حاشية ايضا
المشاؤون ادعوا البداهة في ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا الا بطرو
احدى صورتين تبدل الوحدة بالكثرة فكيف يصح ان يقال الوحدة
الشخصية اياه والانفصال ههنا محفوظة   فظهر ان معروض
وحدة الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية اياه والانفصال زيد
اشخاصا بدنه هف واما تجويز صيرورة اشخاص انسانية
بان يصير مادته مادة عدة اشخاص كصيرورة ماء الجرة مياه الكيزان
فهذا جائز غير منظور اليه في هذا المقام   كلام هذا القائل مبني على
مذهب المشائين لا يخفى عند ادنى تامل ان مقصود المستدل انه
طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يمتنع ويتصور في صورتي
اصطحاب شيئين متعددة بحالها ويعرض لها شي واحد مطلقا
كالبيت والسرير والمعجون والتجارة وثانيهما ان يزول التعدد
كما في صب مياه الكيزان في الجرة وللعكس ايضا صورتان على عكس
ذلك وليس في شيء من الصورتين موضوع الوحدة والكثرة واحدا

فلم يكونا متقابلين وبعد اتقان هذا المعنى يتضح ان كلام الشارح
مختل لا ربط بالمقصود وكلام الحاشية اجنبي لا يليق به فما قال
الش ان اردت مجاراة للمنع الجنسي جدا فتامل اورد عليهم
النقض بالهيولى النظر عدم توجه النقض وانما التوجه المنع وقبل
الهيولى مادة السند فالجواب دعوى البداهة وبيان الفرق بين
الاصل والسند كما سنوه بل هو متصف في ذاته بالوحدة
الا ان يقال بالوحدة والكثرة حتى يصح قوله ولذلك يزول بزوال
وحدته وكثرته الا انه لما كان كل واحد من اجزاء الجسم ليس متصفا
في ذاته الا بالوحدة اكتفى ههنا بالوحدة على الاول ان الاكتفا الى
البيان فلا يتوجه المنع عليه هذا التحقيق على فساد صورة
كلام الشارح ولكنه صحت قال المنع بالمنع وقوله والتحقيق اشارة الى
حسم مادة الشبهة فانه هوية كل شي لا تقبل التعدد هذا اتضح
الا انه يستفاد من كلام سي في بعض الحواشي ان الحكماء الناظرين
للهيولى قائلون ببقاء تشخص الجسم بعينه عند الانفصال ولما كان
بطلان هذا من الامور البديهية كما لم يذكره فاضل محصل عن حكيم
كامل كما ذكره السيد السند سي ثم ما ذكره الش من تمايز الوحدة والكثرة
على الحركة والسكون فليس كذلك وليس يصح على قواعد المشائين
انما ذلك على راي الاشراقيين بحسب ما استحسنه وقد نقل
سابقا في اول مبحث التشخص مع ما سبق في الحاشية المعنونة

بقوله وكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا
مستحفظ لوحدتها التي هي هويتها اثبات الوحدة الذاتية للهيولى
سوى الوحدة العرضية محل تامل وكانه لا ينطبق على قواعدهم
ولا يلزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى وهكذا لا الى النهاية
بل الهيولى في حد ذاتها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة
وكل منها لها بالعرض وبتبعية الصورة لا غير وهذا التحقيق السيد السند سي
وقد صرح بذلك سيد المحققين سي الشريف في حاشية التجريد والاسفار
سي ان نقول ان الوجود والوحدة والتشخص امور متساوية فكما
ان للهيولى وجودا في نفسها فكذلك يلزم ان يكون لها وحدة
وتشخص في نفسها والقول بانه ليس لها وجود في نفسه تحكم
نظر ايضا فتامل فان المشائين من امهات المسائل العويصة
فالاولى ان يكون الوحدة ضد الوحدة فيه نظر لان المعاقبة
المفروضة على موضوع واحد بين الوحدة الطارية على الكل
الكثرة العارضة عنه فانها متوهم عند بعض ومتحققة عند اولى
في المشهور واما المعاقبة بين هذه الوحدة والوحدة المعدومة
على موضوع واحد فلا يتوهم اصلا فكيف ان تحقق
ضرورة ان الشي لا يكون غير اعدام الاول منه على ان لا يكون
النسبة الاضافية التي هي غير الوحدة معتبرة في الكثرة بحيث
الا غير الوحدات التي هي اعدام الكثرة على الفرض المذكور

فالكثرة هـ

فيكون الشيء عين مجموع اعدامه والكل مبني على اعتبار الهيئة قوله ضرورة
ان عدم الشيء لا يكون عين افراد ذلك الشيء هذا ايضا على ذلك التفصيل
فلو قوم احدهما الآخر اي الوحدة الكثرة مع كونه عدما له اي
مع كون المقوم عدما للمتقوم او مع كون المتقوم عدما للمقوم لم يلزم
بل انما يلزم اجتماعهما في الوجود والمحذور هو الاول دون الثاني
فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم وعلى هذا التوجيه يلزم في العبارة
كون كل من الطرفين على معنيين وهذا غير جائز على المذهب الصحيح ومع
الضمائر فالصحيح ان يذكر هذا المعنى بالاسم الظاهر موضع الضمير
على التفصيل المنطبق على الصدرين في الوحدة والكثرة سلبا وايجابا
فتامل نعم ان في سوق كلام الشيخ ههنا تشويشا ما يستفاد
من كلام الشيخ اولا الجيب بما يستفاد من كلام الاستاد من ان للتقابل
معنيين حقيقي اعم عن الوحدة والكثرة على ما نقله الشيخ ومشهوري
لم يتعرض للاشارة عنهما حتى لا يكون ذلك في الغرض وهي نفي التقابل
الذاتي والتضاد عنهما مطلقا وعلى هذا يكون التقابل منحصرا في
التضاد المشهوري والاقسام الثلثة الأخر وما يستفاد من كلام
الشيخ ثانيا على ما صرح به يسمى الى ان التقابل ليس الا التضاد الحقيقي
مع سائر الاقسام الثلثة وليس وراءها تقابل فيكون حمله
التضاد المشهوري لعدم اعتباره مطلقا والتطبيق بين الكلامين
اولا وما قال الشيخ منهما فظاهر التشويش في العبارة وما حمله

المنقول

المنقول بما سمع نفي التضاد الحقيقي ونفي البواقي من اقسام التقابل
كاف في الغرض وشيء نفي التقابل على الاطلاق عنهما وعلى الاول لما كان
للتقابل سوى هذه الاقسام قسم آخر هو التضاد المشهوري لم يكن جميع
فيه فلا يكون نفي الحقيقي مع الثلثة الباقية كافيا في الغرض مع عدم تحقق
الحصر الذي يستفاد من كلامه ثانيا قوله لانا نقول جهة الوحدة هو
المدبر اقول هذا الجواب يدل على ان جهة الوحدة بالذات لا بد فيه ان يكون
محمولا بالمواطاة فما لا يكون كذلك يكون الوحدة فيه بالعرض كاتحاد
الشيئين في التدبير وفيه تامل والظاهر انه كما ان النفس من حيث انهما
في المدبر متحدان بالذات نعم الشيئان ليسا كذلك لاشتراكهما على
التدبير والمدبر عنهما بالذات بل انما يحملان على النفس الملكية
بالجملة حصر جهة الوحدة بالذات في المحمول بالمواطاة وجعل الشركة
في المحمول مستفادا من الوحدة بالعرض مجرد اصطلاح فاما ان
يكون اتفاقهما في نسبة او محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول
هكذا وجد عبارة اكثر النسخ وفي العبارة نظر لتكرار المعنى
ان قوله واما في محمول تكرار محض وقد يوجد في بعض النسخ مكتوبا
على الحاشية هكذا فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او في محمول غير النسبة
واما في موضوع والمحمول اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض
لانا نقول هي في هذه العبارة ايضا التكرار ولا يخفى ضعفه اقول
قول الكشي ان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية لكن

والملكية
كذلك لاشتراكهما في التدبير ايضا
متحدان بالذات م

ان يكون اشاره الى وجهين للنظر احدهما ان الوحده الشخصيه ليس
مفهومها مجرد عدم الانقسام او كون المراد من عدم الانقسام هو الحقيقة
الوجودية التى يكون هذا المفهوم لازما لها والاول مبنى على المسامحة
والمساهلة والثانى على التجوز فتامل لانا نقول المراد بالتجرد ههنا
نفى الماهية التى هى معروضة لعدم الانقسام فى اقول فيه تامل فان هذا
لا يوافق التحقيق وهو انه ليس بين الوحده والكثره تقابل السلب و
الايجاب وهذا ينفى ذلك فالاولى ان يأول ما ذكره من المسامحة
او التجوز بان المراد ان الوحده الشخصية ههنا هى الوحده المطلقة
الوجودية التى يلزمها عدم الانقسام وتوجيهه الى ان التشخصات
او التشخصات عوارض خارجة عن الاشخاص فيصح ان الوحده
الشخصية هو نفسها مجرد الماهية الكلية اعنى الامر الوجودى على الكونين
فتامل وقد عرفت عليه الحال فى ذلك وامثاله فان مفهوم
الجزئى لا يصدق على نفسه بالصدق العرضى وان صدق عليه بالصدق
الذاتى والصادق عليه بالصدق العرضى هو مفهوم الكلى وكذا الامر
ههنا فان الواحد الذى لا يكون كثيرا اعنى هذا المفهوم يصدق
على نفسه بالصدق الذاتى وغيرها صادق عليها بالصدق العرضى
والصادق عليها بهذا الصدق هو الواحد الذى يكون كثيرا فانه ما
فانه كثير من حيث تعدد الافراد وفى فالواحد اما ذاتى او عرضى
هذا غير موافق مع كلام المص فانه جعل جهة الوحده اقساما للمقسم ما

وعرضا

وعرضا وغيرهما وهو اول الاقسام الثلثة فى الكتاب والاشتراك
لم ينظر اليه اصلا وفى فالواحد اما نفس مفهوم الواحد الشخصى فى
فيه تامل فان مفهوم الواحد الشخصى لما صح ان يرا افراد كثيرة كيف يصح
انه معروض الوحده الذى لا يكون معروضا للكثره اذ لم
يذهب وهم الى ان الواحد بالجنس والنوع موجود بذاته بل
الذى يوهم انه موجود بذاته هو مفهوم الواحد بالشخص
بل عروض الكثره ههنا ناش عن خصوصية المعروض لا من اقتضاء
الوحده ويعرب عنه ما افاده السيد السند قدس سره على عروض
الكثره ههنا ناش من خصوصية المعروض لا من اقتضاء الوحده
اعترض عليه السيد السند قدس سره بان ما ذكره فى الصورة الثانية من
ان عروض الكثره لمعروض الوحده فيها ليس ناشيا من اقتضاء الوحده
العارضة له جار فى الصورة الاولى ضروره ان عروض الكثره
لمعروض الوحده فيها ناش من اقتضاء الوحده العارضة فان
الفرق بين الصورتين اقسام ليست بعضها اقساما
فاقسام الوحده هى الوحده بالجنس والوحده بالنوع وغير ذلك و
اقسام العدد هو الاتحاد بالجنس والاتحاد بالنوع فى نظر ان
هذه ليست غير تلك من الفوائد اى الفوائد التى تحمل المسائل اليها
بتعمله وهى جمله فوايده كما نقول زيد الكاتب زيد الضاحك
قال السيد السند قدس سره كما تقول زيد انه النعت زيد زين النعاس

وقال الاستاذ في الشيء الواحد بعينه كما لا يتصور في حالة واحدة
بل حال الحكم بصورتين مختلفتين كذلك لا يلاحظ بالمعاني بل الا مقصود
في الواحدة الصورة الواحدة والانبعاث الواحد الاثنينين
متغايرين بحسب الذات والحقيقة او بحسب الوصف والاعتبار
بعد الوصف او اطلاقا وبعد او عند هذا سقط حمل الشيء الواحد
الحقيقي على نفسه مع انهم قالوا هذا ضروري والشيخ على ما حكاه السيد
صرح في مواضع من الشفا بان حمل الشخص على نفسه انما جاز لا باعتبار
او اتحاد هو الوجود حتى يجري الترديد فيه كما ذكره في الدفع اعني انما
او الاتحاد انما هو مفروض مع تغايرهما قوله بل ربما نثبته في بعض
مثل الابوين والنواميس والسوفسطي فتأمل غاية ما في الباب
ان جميع الحقائق لا بجملة مثل الانسان والفرس وزيد وعمرو او
الصور الجسمية مطلقا وذلك يستلزم اجتماع الوحدة
والكثرة فيه تامل لان الامر لا يخلو عن ارتفاع الاثنينية وعدمه
ولو لم يرتفع فلا وحدة وان ارتفعت فلا كثرة فمن اين يلزم
اجتماع الوحدة والكثرة وكيف يتضح سبيل اجتماع الوحدة مانه
ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وهذا احد الاحتمالين وفي الاحتمال
الاخر ايضا ليس اللازم هو الاجتماع المذكور بل خلافا للمفروض
كما فصله سس وليس في شيء من الصور الاتحاد الذي
يحكم بعد ابطاله بل الذي يحكم بعد ابطاله هو اتحاد الاثنين

خالدم

قوله

مع تغاير الوحدتين اقول فيه تامل تام فان اتحاد الامرين مع تغاير وجودهما
تناقض صريح لا يصلح ابطاله لان تحمل مطلقا كما يجري عليه ونقل التغيير
كما هو يصير الجسم ابيض مع تغاير الجسم في تغاير ذات الجسم صورته
متصفا بالسواد معقول ومتصور والاتحاد ذات الابيض فلا بد له توضيح
وتبيين وحدوث صورة الوحدة فيه كما في صيرورة الماء هواء
واحدا بصفة الوحدة الطارئة بعد ما كانا اثنين بصفة
الاثنينية الماضية بل هذه الدعوى تقتضي ان الكثير لا يصير واحدا
مع تغاير كل واحد من الوحدتين المتقومتين بديهة بل كأنه يعلو لا
يصلح لان يعد من المطالب فلا يكون ذاتيا اذ علامة الذاتي
ان لا يمكن توهم انفكاكه فكل ما يمكن توهم انفكاكه ليس ذاتيا والذاتي
ليس الا ما لا يمكن توهم الانفكاك فيه وههنا هو الوحدات لا غير كما
قال المص لا يمنع ان اضافتها اليه بانها لازمة في الشارح وفي
فتدبر واقول المص بان الوحدة يعرض لها اضافات ثلث وفي مقتضى
هذه العبارة بحسب الظاهر تعدد ذوات الاضافات مع الشيء
اعترض عليه بان الاضافتين الاوليين لا تعدد فيهما ذاتا وانما المتحقق
للوحدة بالقياس الى معروضها اضافة واحدة تعتبر تارة من حيث
انها له واخرى من حيث انها فيه ولا شك في ورود هذا الاعتراض على
الشارح واما ما افاده الاستاذ فان قصد به توجيه كلام المص
فهذا حسن وان قصد به توجيه كلام الشارح ففيه تامل وهذا العناية

تحريرك كما ترى اراد انه يوجد بهذه العبارة اولا وحتى لا يتوجه الاعتراض
اولا والا حال العبارة في اصل التقسيم على اى حال ففي العبارة مسامحة
وان لا يلايم ما ذكره الشارح الاصفهاني حيث قال وذلك لان
المتقابلين اما ان يكونا وجوديين بان لا يكون احدهما عدما لشيء آخر
اما واشار اليه المتضائفين والمتضادين او يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا بان يكون عدما للامر الآخر وعدم الملايمة ظ التقابل
بالذات والقيام بالغير فيكون احدهما مضافا ليعني عدم
القيام بالذات هو عدم عدم القيام بالغير فاحد المتقابلين مضاف
الى الآخر في الحقيقة الاصطلاح الذي فاطموريا كما في
نقله عن فاطموريا فيه نظر لانه جعل القسم مثله والاقسام ثلثة فلم يعتبر
السلب والايجاب وهذا مخالف لكل اصطلاح وايضا قال السيد
السند كما ترى يعلم من كلام الشيخ ان يقال السلب والايجاب في فاطموريا س
غير الذي يستعمل في العلوم فالاول اعم ويشمل المفردات والثاني
اخص ويختص بالقضايا اقول الشارح في الجواب حيث قال فلما يعتبر
موضوع القضية موردا ومحلا نقل عن الشيخ عبارتين اوليهما يدل
على الاول واخريهما يدل على الثاني كما لا يخفى على من نظر اليهما وكانه اسند الايراد
على الشارح وجعل كلا العبارتين للتعميم وجعل ذلك مناط دفع الاعتراض فظ
ان احد العبارتين وان دلت على التعميم الا ان الاخرى يدل على
التخصيص فلا بد ان يتوسل باسباب تعدد الاصطلاحين وجعل احدى

العبارتين

العبارتين للتعميم والاخرى للتخصيص لا بد ان يجعل ما يقال انه قابل عن الاقسام
الاربعة حال عن المقسم حتى لا يختل الحصر ثم العجب ان الاعتراض على المقسم والشارح
يقول انه لا يتوجه على الشيخ لان كلامه يدل على التعميم مع ان كلام المقسم
نص في التخصيص وانما يندفع ذلك بجعل اداة النقض ما هو اعم عن المقسم لا الى
كلام الشيخ تدل على التعميم على انه قد مر ان احدى العبارتين تدل على التخصيص
ففي كلام الشارح مسامحات ومساهلات واما القسم الثاني
الذي اشير اليه بقوله واما ان لا يكون كذلك وجوديا او عدميا
على هذا الاصطلاح الآخر والا فان كان فيه نظر لانه
خال عن التعديل قد عرفت وجه دفع الايراد كانه اشارة الى
ان المقسم هو المتقابلان بالذات وما قيل في الايراد على الحصر ليس
كذلك وبالجملة الاوساط بين احد الطرفين واحد الاوساط
ايضا وهو ما بين الاوساط او بين احد الطرفين واحد الاوساط
على سبيل التعاقب اي ما شمله البياض من حيث هو كذلك لا
شمله السواد وبالعكس اقول تحقق الطرف الحقيقي اعني البياض
المحض والسواد المحض محل نظر وكانه لا يسمى مرتبها اولم يوجد
كالمرتبتين المتعاديتين الحاصلتين عند الحركة وفيه تامل من جهة
التخالف وقد مر ان السواد والبياض شاملان لجميع المراتب
الوسطانية على سبيل التعاقب اقول لو سلم ان التقابل من حيث
التخالف فهذا التخالف في الاوساط او فيما بين احد الطرفين واحد

الاوساط

ليس غاية التباعد وقد مر ان المعتبر في التضاد الحقيقي غاية البعد
الخلاف وكنت ستطلع انه لا يرد لاحتمال الاوساط بعض سوى ما ادعاه من
جواب ذلك في ظلمات السواد ولا يخفى انهما باقي وان صح اطلاق
كل منهما عليها نوع نوعين بل انما تعقلهما بالقياس الى طرفيه
لمفهوم التقابل اي هذا المفهوم الكلي المفسر بعدم اجتماع الشيئين في محل من
جهة واحدة وانما هو جنس للخصوص الجزئي من التقابل اعني متقابلات معينة
لتلك مع متقابلات تلك لهذه فالتضايف بين كل متقابل مع صاحبه
لا بين مفهوم المتقابلين على العموم وقوله ليس لا يخفى كانه توضيح وتحرير
لا اعتراض بل في عمومه فان القسم يلزم خصوصه فلا يجتمع عمومه
مطلقا وان كان عروضا عند هذا الوجه وهذا المعنى جعل التقابل
نوعا والتضايف جنسا كما نبه عليه في مباحث الجنس اقول هنا
اشكال وهو انه اذا صح بطل الشك ويوجه النظر لكان التقابل لكونه متقسما
ذاتيا للتضايف وقد بنى الكلام على ان الاول نوع والثاني جنس
فيلزم كون النوع ذاتيا للجنس هف ومحال ثم اذا كان النوع ذاتيا
للجنس وفرض ان الامر كذلك مع انه ليس كذلك يكفي حمله على الجنس
حملا ذاتيا لا عرضيا فكيف صح ان النوع اعم من الجنس باعتبار الحمل العرضي
ههنا ولا حمل عرضي وبالجملة الامر على ههنا مشكل فتامل فيه تحقيق
الشارح المحكم فلو اشكل الحسن قد تقرر الاشارة له لانه لازم على ما قرره
وارتضى ثم اقول اسناد ان النظر من سياق الكلام اتحاد الجنس والنوع

بكون جر

لكنا في هذا التوجيه كما جعل الجنس هو التضايف والنوع هو التقابل
فكان محط التوجيه هو الفرق بين الحمل الذاتي والعرضي لا النوع ايضا ثم
مادة الشبهة كما قرر السائل ثم يقول لما لا يخفى لكن ههنا بحث يضطر الى
ان يجعل الجنس هو التقابل والنوع هو التضايف على الوجه الذي ذكره
الشارح بقوله وقد يقال في هذا المقام بحث وقوله غاية الامر ان النوع
ما وجد الا ههنا وان وقع بعكس التقابل ففيه نظر ايضا لان حمل النوع على
الجنس انما يكون عرضيا اليه وقد تقرر ان النوع انما يكون اخص منه فكيف
يصح ان يكون النوع اعم من الجنس باعتبار الحمل العرضي فعلى هذا الا
ان يكون خصوصه باعتبار الحمل الذاتي وليس للنوع حمل ذاتي
على الجنس لانه ليس داخلا فيه وبالجملة في الحاشية اشكال والجواب عنه
ان خصوص النوع بالنسبة الى الجنس انما هو باعتبار حملهما الذاتي
على الافراد وعمومه باعتبار الحمل العرضي على الجنس اذ الجنس غير عارض
لنفسه مع عروض النوع له بحسب الوجود في حاصله انه تصدق
قولنا المتضايفان متقابلان خارجية وذهنية ووجهه فتامل
فان المتضايف حقه ان يقال فان التقابل مثلا في حيث
انه نوع عارض له غير توافق السابق وينطبق على اللاحق
انه قسم من التقابل هذا يقتضي ان يكون التضايف نوعا والتقابل
جنسا وتوجيه السؤال ان مراده اولا على العكس ولعله جواب
على ما ارتضاه سابقا بنى على التوجيه الاول للسؤال كما ذكره فهو

سبق على العكس كما مر لا عرفت وجه الحمولية والخروج ذکر يصدق
عليه المقابل وقد يعاكس الصدق ههنا فانه اعتبر ولا صدق المضاف
وثانيا صدق المقام بالاعتبار الاول اي في الخارج
دون الوصف يعني يصدق قولنا الحيوان انسان مثلا خارجة و
لا يصدق ذهنية بالاعتبار الثاني اي في الذهن وهذا مبني على
تحقيق السيد السند حيث قال الانسان في العقل ليس بحيوان
ولا الحيوان في العقل انسان مثلا وان خالفه بوجه اخر فان
السيد السند وان قال بان الانسان في الخارج حيوان و
الحيوان في الخارج انسان وبالجملة معنى تحقق الحمولية بينهما هناك
الا انه لم يقل بالعروض بل رده وقال مدار الحمل على الاتحاد لا على العروض
والاستاد قال انه في الخارج خارج محمول بناء على ان الاتحاد
ليس الا بالعرض اي بالمجاز كما هو شأن جميع العوارض عنده
ما اذا وجد في الخارج يعني الصادق في قولنا الانسان معلوم
انما هو الذهني لا الخارجة على عكس المثال الاول فتأمل فيه
قررناه يعني صحة المضاف لا مفهومه بطريق العروض اما
بناء على ما ذهب اليه المحقق كما مر واما بناء على ان المراد من
الاقسام حقايقها لا نفس مفهوما كما كان المراد من التضايف
ذلك لا هذا انما يضاف اي مفهوم التضايف على
المعنى المتعارف اي المنقول وهو حقيقة المضاف فان

ذلک

ذلك مما لا شبهة فيها ههنا نزده غلط فاحش صرح بان المضاف اي ح
لمفهوم الاب الصادق على زيد وهو اي المضاف غير صادق على وان
زيد ومن المعلوم صحة وان ذلك بسبب ان صدق الاب على زيد عرضي
فما ادعى ان التضايف مع كونه ذاتيا للتقابل الصادق صدقا
عرضيا على اقسامه ليس صادقا عليها فالمحذور فيه حتى يلزم ان لا يكون
الاعتبار لكلام المحشي حاله لا يخلو عن بعد حتى انه يستلزم
زيادة بعد وتقييد كيف والاشعار الى منشا السهو السؤال في
مقام تقرير الجواب عن السؤال المقدر امر لم يرد سوال عليه ولا شك انه
يحصل ذلك بما لم يطلع هو الجنس يعني العام او الجنس من حيث انه لازم
العموم او غير ذلك سيما والجنس ههنا امر زعم انه الواقع وبالجملة
مثل هذا المقام ذلك غير مفيد ولا جنس التضايف جنس التضايف
بناء كونه نفس المنقولة من المشهورات نعم ما افاده تم والجواب
توضيح الجواب ان نفس مفهوم التقابل مندرج تحت التضايف و
التضايف مندرج تحت افراده معدود من جملتها كما ان نفس مفهوم التقابل
من جملة افراد التضايف وهذا مع كونه منظورا فيه في انطباق عبارة
الكتاب عليه نظر لان اندراج الجنس وهو نفس مفهوم التقابل تحت
التضايف باعتبار عارض كما هو مقتضى عبارة الكتاب قال اللهم
ويندرج تحته الجنس باعتبار نفس مفهومه لا باعتبار عارض
وبيانه منع لقول السائل فلا يكون التقابل اعم من التضايف فلا نطق

161

الجواب على السؤال عن م غاية ان اعتبار العارض في الجواب صحيح
في نفسه   لكونه قسما منه لا يبعد ان يكون بعض مفهوم التضايف
لكونه قسما في التقابل اخص منه اي من مفهوم التقابل ويكون حقيقة اخر
التضايف اخص منه باعتبار كونها معروضة لحصة من التقابل ايضا
ما افاده على تقدير التسليم انما يدل على عدم صحة الجواب في نفسه لا على
عدم الانطباق على السؤال والشارح صرح في الحاشية بان الجواب
الثاني وهو المشار اليه بقوله وقد يجاب ليس ماخوذا من عبارة الكتاب
فمال الشيخ بهذه العبارة الا انه جواب آخر من غير المص على انه لو سلم
يتوجه انه ليس منطبقا على كلام المص في الجواب الا انه ليس منطبقا
على السؤال كما مر اولا   فانه ظ في الجنسية اقول يرد على الشارح
انه على هذا كيف انه قال وهذا ظ في التضايف بمعنى عدم التوقف
كما ان التوقف ظ في التضاد فان اريد التوقف في افراد التضايف
فليس كذلك بل حالها حال افراد التضايف وان اريد في نفس
مفهوم التضاد فحال مفهوم التضاد ايضا كذلك وعلى الوجهين لا فرق
بين التضايف والتضاد على ان الكلام كما ذكره في المفهوم فلا وجه
للاول واما التردد في الثاني بحاله بل الامر فيهما اعني التوقف في
المفهوم وعدم التوقف في افراد كلاهما ظ كما في التضايف والتضاد
فاين التردد   على ان اطلاق الجنس عليه مسامحة هذا ايضا مذكور في
الشرح ولعل الغرض الاصلي التاييد بالقرينة والشيخ خال عن ذلك

لكن

لكن كونه جنسا لمفهوم التضايف بعد ما قرر سابقا على وفق كلام
الشيخ ان التقابل ذاتي لمفهومات الاقسام فلا بد حينئذ ان لا يحمل
المفهوم هاهنا على ما يتبادر منه بل يراد به حقيقة التضايف حتى يصح
ان لا يكون مفهوم التقابل جنسا وعلى هذا حقائق الاقسام كما انها
مغايرة لحقائق الافراد بل من عارضها كذلك هي مغايرة لمفهوم
الاقسام بل هي معروضة لها   ولعل مقصود الامام ما اراده
انه لا يتوقف تعقل مفهوم التضايف وهو المعقول بالقياس الى
الغير على تعقل مفهوم التقابل والمراد بقوله بل الشيء اذا صار مضايفا
الخ فلا يكون التقابل ذاتيا لمفهوم التضايف فيكون المراد باللزوم
في قوله هو التبعية ويمكن ان يراد انه اذا تحقق مفهوم المضايف
لحقيقة التقابل فيكون الشيء عبارة عن نفس مفهوم المضايف كذا في
بعض النسخ والمستفاد من هذا الكلام ان اتصاف افراد المضايف
بالتقابل بسبب اتصاف مفهومه به وقد مر ان اتصاف المفهوم
باعتبار الحمل على الافراد والدافع منهما واضح فتامل فيه وقوله فيكون
الشيء عبارة الى الشيء الواقع في قول الشيخ اذا صار الشيء مضايفا
في قوله نفس مفهوم المضايف اي نفس حقيقة المضايف
بطريق الاستخدام كذا في بعض النسخ بل اي نفس مفهوم التضايف من
غير حاجة الى ذلك التاويل فتامل   قوله مفهوم التضايف بناء
على قوله ويجوز ان يحمل على نفس مفهوم المضايف قوله ذلك التاويل

اى الاستلزام الايجاب الجزئي في العبارة لكن يقال مراد المستدل
بنفي سلب الجزئي الايجاب منافية بالذات وعلى طبقه ايضا ان يقال
واذا الحصر مناف السلب بالذات في الايجابات الحصر مناف
الايجاب بالذات في السلب ليوافق كلام المستدل وكانه من
سهو القلم ثم لا يخفى ان مناط الدليل الاول هو انحصار منافي الذات
في سلبه وانحصار منافي الوجود بالذات مثلا في سلبه وهذان
دليلان متغايران بحسب التقرير والتفصيل عليه الا انهما يشتركان
في المخلص واحد ولا يلتبس بقي ان الغرض في امثال هذه المقامات
هو التجديد في التقريرات وان كان مآل الكل واحدا ثم الملازمة
بين الانحصارين بالعبارة محل نظر وكلام الشيخ كانه خال عن
الفائدة اما اولا فلان الانحصار في التضاد الحقيقي على تقدير التسليم
لا يستلزم الانحصار في سائر اقسام التنافي الذاتي واما ثانيا
فلان الانحصار في التضاد ايضا غير لازم بحسب متفق عبارته
كما في الشفاء انظر انه سلم اراد سلب في الشفاء بالحصر وفيه نظر
جعلوا الموجبة الكلية فيه مسامحة وحق العبارة ان يقال
جعلوا السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية   ولا يخفى ان رفع
اللازم بالنسبة الى الملزوم ح اما الاول فعنوان المتبادر من
كون التنافي بالذات والتنافي بالذات هو انتفاء الواسطة
في الثبوت لا الواسطة في الاثبات واما التنافي فلان جعلا

الثلثة

الثلثة سوى السلب تعاملها بالعرض لا بالذات خلاف المتعارف
المشهور اقول وهذا وما ذكرته في حاشية الشرح حيث قلت ثم ان
رافع العرض انما يكون رافعا للذات ومعاندا لها اذا كان لازما
ولكن كلامنا على ان رافع الذات او رافع الذات باى عبارة
يقال كما هو المحصل لهذا المقام اقوى معاندة مع الذات من
رافع الامر العرضي يعني اذا كان لازما وما ذكره في المحاكمة وان ينفصل
لا مال لما ذكرنا وانتهى كلامها التقرير ومبنى للدليل على وجه يندفع الرد
ولا مال في مقابلة قوله لانا نقول الخ   ثم فصل الى الحقيقي و
المشهوري فيه تامل فان هذا التقسيم والتفصيل لا يدل على ان
احد الاقسام هو الحقيقي مع التصريح بكونه اخص من المشهوري
بل الظاهر ان المقسم هو الاعم اى المشهوري   كذلك التضاد
المشهوري ومن ههنا يتضح ان اعمية المشهوري انما هي بحسب
التحليل من النظر لا بحسب النظر الدقيق وبحسبه فمفهوما الحقيقي
متغايران او ليس هناك وسط بحسب الحقيقة فان اى وسط
اخذ انما هو داخل في احد الطرفين فتامل   فذلك مشترك بين
ما عدا السلب في العبارة مسامحة يعني ان مثل ذلك متحقق فيما عدا
التضاد   الى سائر اقسامه الى تمهيد ذكر التشكيك في
الاقسام لا يصح ان يقال واشدها فرد اى في التعاند التضاد
واما هذا المعنى ذكره هذا التقابل فلا يحتاج الى تمهيد ان التقابل

معقول بالتشكيك بالنسبة الى اقسامه   معقول التضادي
اشد الخ ان الاشدية ههنا بالنسبة الى سائر اقسام التقابل
نعم يتوجه شئ آخر وهو انه لم يثبت ولم يظهر التشكيك في سائر الاقسام
ولو وجد تحقيقه في بعض التصانيف لم يبعد   في غاية البعد في
حاشية الحاشية يعني ان ذكر بعضهم حمله على الاولوية كما سبق لانها
من وجوه التشكيك بخلاف الاطرية   الشدة غير ظاهرة جهة
بان تعلم مرادهم قال بشدة السكون ان ما هو اعسر حركة اشد سكونا
تسمى بالتناقض اي كليا وهذا انما يمشي اذا كان معتبرا فيهما
الموضوع التقابل   رح فقوله وجه هذا التوزيع وان الوجه
هو انه شرط كونه تاكيد الشرطية انما يتصور على تقدير ارادة
هذا المعنى فالتوقف لا يصير تاكيدا الا تاكيدا بهذا المعنى
والقول باختلاف المحمول بهذه الاضافات وهذا القول
غير مذكور في الحواشي الجديدة للسيد السند نعم يمكن ان يكون
في الحاشية القديمة او في التعليقات واما المذكور في الحاشية الجديدة
فهو ان الاختلاف بالموضوع فان موضوع احدهما اي الجزئي
جزئي سمي لفظ الجزئي وموضوع الآخر اي الجزئي ليس بجزئي بمفهومه
وهو ليس بجزئي حملا مساواه وهذا يعني صحيح يمكن ان يسمى بالقول
بمعنى سلب النسبة فانه لا يكون نقضا ومفهوم نقيضه
شئ ههنا ليس محمولا عدوليا   على اى وجه اخذ مجملا او مفصلا

ولوازمها

وسواء كان سلبا للنسبة او سلبا النفس بمفهوم المحمول والاد وحول
ذلك كله وحكم اقتضاء وجود الموضوع فان ثبوت الشئ ح **قوله**
المص كل امر يصدر عنه امر بالاستقلال او بالانضمام فانه علة له وظاهر
عبارة التوضيح يقتضي تخصيص العلة بالفاعلية والتقسيم يقتضي التعميم
ومقتضى الكلام حمله على الاستخدام فالعلة يطلق على معنى
ولا منافاة بينه اي بين ما ذكره في بعض الحواشي   وبين ما ذكره ههنا
ان العلة المادية والصورية والمادة والصورة بمعناها لا يختصان
بالاجسام بل يشملها والاعراض ايضا وتعيين ما ذكره في بعض الح
ان المادة والصورة بمعناها الحقيقي اي الهيولى والصورة الجسمية
والنوعية يختصان بالاجسام فاطلاقهما في غيرها على سبيل التشبيه
والاستعارة واما العلة المادية والصورية فمعناهما الحقيقي يشملان
الاعراض كالمادة والصورة بمعناهما المجازي   لا يقال قد
تمسك هناك في توضيحه اذ لما بنى الكلام على تعميم العلة المادية والصورية
حقيقة وشمولها من حيث المعنى الحقيقي للاعراض وتخصيص المادة و
الصورة حقيقة بالاجسام وشمولها على التشبيه والاستعارة
للاعراض وبذلك يندفع المنافاة فيعترض عليه بانه ليس الامر كذلك
فانه قد تمسك هناك باختصاص المادة والصورة بالاجسام على
ان اثبات العلة المادية والصورية للنقطة الذي هو عرض على
التشبيه وهذا يقتضي لكون الامر من حيث المعنى الحقيقي مخصص

بالاجسام كالاوليين بعضهما بحسب المنافاة بين المذكور هنا كما
بين ما ذكره ههنا من تعميم الاخرين   ودفعه بحسب المعنى المحقق واجاب
عنه بانه ليس المقصود ان اطلاق العلة المادية والصورية على العلل
وعلى الهيئة العارضة لها على التشبيه بل اراد انه وقع التشبيه في
خصوص البيان وهو اطلاق الصورة على هذه الهيئة صريحا واطلاق
المادة على المعلومات ضمنا فلا ينافي هذا ما ذكر في دفع المنافاة
اختصاص العلة المادية والصورية حقيقة بالاجسام
وقد بني الكلام على ظاهره   قلنا يجوز ان يكون تصحيحا لقول
لو كانت العبارة ان هذه العلل ليست علة للفكر بالحقيقة لكان
التوجيه موجها ولما كان مقتضى العبارة ان العلل هنا ليست علله
حقيقة وهذا يصح في غير الفاعل والغاية يلزم ان لا يكون المعلوم
ولا انه علة اصلا في الحقيقة لا للفكر ولا للحجة والمعرف ايضا
وكانه لهذا قال السيد السند ان هذا التوجيه بعيد عن
العبارة   وهو ليس مركبا من المعلومات والهيئة
واما المركب منهما المعرف والحجة   وما الساذج فيهما كالا
والتوقف للاحتياج وكالتساوي ولا ضرورة الطرفين فالامكان
الى غير ذلك   معنى العلة انه كما يصدق على كل واحد واحد
اطلاق العلل الكثيرة على الاحاد المفصلة شيء واطلاق العلة على
المجموع من حيث المجموع والكل من حيث الاجتماع شيء اخر والاول

والثا

والثاني محل النزاع   او الكثير الذي لا يكون جميع الاجزاء بان
يكون اقل من جميع اجزائه او اكثر منه   بل في المعادن والاحجار
والالات في هذه الثلاثة يامل لظهور دخول الكل في المادة من حيث
القابلية كساير العلل المذكورة من غير تفاوت نعم هذا انما يتم اذا اعتبر
التعميم على الوجه الذي اعتبر في التوزيع بانه من عداد المادة لكن
التامة وهي من الاضافات وليس في اصل التسمية   والاقتصار
على انها الى هذا العدد وضع الموضوع محلا من عداد المادة كما فعله
سس   امامن تم الماهية الفاعل او العاقل الى هذا الترديد يحتمل
وجهين نفي الحصر على انه من تم الفاعل او الحصر على انه من تم العاقل
او يجعل اختصارا واحدا على انه امامن تم الفاعل او من تم العاقل لكنها
في الكل لا على سبيل التوزيع لانه قال الاول ترك التفصيل والا
فالعبارة تحتمل انهم   الا ان الفاعل انما اقدم على الفعل
لاجله هو وهذا غير كونها تم لها علة الفاعل فعنه الحيثية الثانية
هي الاولى بعينها فلم يحصل حيثية اقوى للغاية بها تصلح لان يكون
علة قريبة للمعلول في الحيثية الاولى وهي غير الثانية انما يصلح لان
يكون الغاية علة بعيدة فلم يصلح في عدة علة اقوى دون
الامور المعدودة لعدم التفاوت   ثم لا يخفى ان هذا الجواب
المشار اليه بقوله الشارح ويمكن دفعه   فلا يرد عليه ما اورده
بقوله واثبت خبر ذهب بسر ودة من المتكلمين الا ان الثاني اوهو

وهو الذي لا تقارن الا لاجتماع يجب ان يقارن العدم والا لزم
تحصيل الحاصل ولهذا قال المص ردا على الطبيعيين الكاذب في ظنه ذلك يجب
المعلول ولا يجب مقارنة العدم كما توهموه فقد بالغ في نفي توهم
اشارة وتصريحا والتبادر الذي زعمه الشم م والسند مذكور توضيحين
في تعليقات الشيخ اقول لكن ان سطوره اقول هذا في الحقيقة
منع وبسط النظر الى الشارح الى القول وليس كذلك وكذا انما افاده
السند السديد بقوله غير تم فانه قال وان جاز في المعد الى لزوم
عبارة المص عدم وجوب في الظ ان يقال عدم امتناع بقاء المعلول
لجواز ان لا يوجد المعلول الا حال انعدام المعد فيكون وجود
المعد حال وجود المعلول ممتنعا وان لم يمكن بقاؤه بعد المعد ممتنعا
كما امتنع بقاؤه بعد سائر العلل فلا يدل في جواز بقاء المعلول
بعد المعد بمعنى عدم امتناعه بعده كامتناعه بعد باقي العلل على عدم
وجوب انعدام المعد حال بقاء المعلول او حال وجوده كما زعمه
السائل فان قلت الحال في الايات ليس كذلك ضرورة
امتناع بقائها مطلقا قلت الحال على ما ذكرت الا ان ذلك من
خصوصية المعلول لا من انعدام المعد كما ان بواقي المعلولات لا يمتنع
اصلا بعد بواقي العلل مع بقاء المعلولات الزمانية ولا بقاؤها
بعد المعد دون سائر العلل ينفع الفرق بين المعد وسائرها في هو
المطلوب وكلية جواز بقاء المعلولات غير مسلمة في هذا المقام ولا يخفى

ان الظ تبديل الوجوب والواجب في عبارة الاستاد بالامتناع
والممتنع وان لم يطو قوله ليس بل قد يكون الى وبشاره الى ما ذكرنا سواء لا
علاوجوابا ثم اقول يعني الظ ان هذا الجواز المذكور في متن الكتاب انما
وقع في مقابلة الا جواز الذي هو الامتناع والمقابل للامتناع هو
الامكان العام بمعنى ان بقاء المعلول بعد سائر العلل ممتنع كليا
وليس كذلك بعد المعد فانه ممكن اذ ليس ضروريا لا اعاده بعده مطلقا
من بعض المعلولات قد يكون انما يمتنع بقاؤه امتناعا ما لكن انما من
خصوصية ذاته لا من انعدام المعد كانعدام الزمانيات بانعدام سائر
العلل فتأمل اقول فيه بحث لان قولنا هو كلامه سيق في هذه
الحاشية متين وتفصيل لان جواز انعدام المعد حال وجود المعلول
انما يستفاد من استناد الجواز في العبارة المذكورة الى بعد بقاء
المعلول عن المعد اي وجوده المستلزم ذلك لجواز لا بعديته النفس
عنه بناء على حمل الجواز على الامكان الخاص فلما جاز الا بعدية وتحقق
الظ امتناع عدم بقاء المعلول على وجود المعد لسبقا دعته جواز
مقارنة بقاء المعلول ووجود المعد ولما كان البقاء وجودا
فيلزم جواز مقارنة وجود المعلول ووجود المعد جواز الطريق
الامكان الخاص فلم يجب انعدام المعد حال وجود المعلول قال
سيق السائل احد ما ذكره بهذا الطريق وظ انه لو تبدل الجواز
بالوجوب فلا يلزم جو ما ذكره السائل واما اذا اسند الجواز

يستفاد
الى التبادر والانعار فظهر ايضا انه يستفاد منه ما ذكره وكذا لا
لو قيل يجب بقاء المعلول بعد المعد على هذا المنوال لان جواز
بقاء المعلول ح ثم بعد التوضيح والسعي عاد الى كلام الشارح معترضا
بالاعتراض عليه على ما يستفاد تمام تمهيده وصفه بقوله فاذكره مع انه
ذهول عن مقصوده يعني السائل لا يقدح في نفسه وعدم القدح مبني على
ان المعنى المذكور انما يلزم باحد الوجهين لو قيل بجواز بقاء المعلول
بعد المعد دون ان يقال يجب اذ ح يصح ان المعنى المذكور لا يستفاد
من مجرد بقاء المعلول بعد المعد كما زعم الشارح واما التكلف في وجه
التصحيح في نفسه فيحتاج الى مزيد تامل فتامل فيه   ان اريد به انه
يجوز تأخره ح حاصله ان الجواز اما متعلق بالبقاء فيجوز اللابقاء
ايضا   يحمله على المعنى الاول يعني جواز التعدية واللاتعدية
فيه بحث اما اولا في البحث الاول مبني على ان الشارح يفسر
على البقاء بالوجود والبحث الثاني مبني على السؤال عنه فكانه يقول
سلمنا ان للمص قال وان جاز وجود المعلول بعد المعد ولقد
قال فيصير حاصل المعنى في تبديل البقاء بالوجود والا لم يصح اقول يمكن
ان يقال في دفع الاعتراض المراد منه وجوب وجود المعلول
بعد المعد انه يجب ان يكون وجوده بعد المعد ولا يجوز وجوده قبله
لا مع مطلقا بعد امكان المعد او قريبا وبحصله انه انما يجب لو وجب
بعد المعد وهذا لا ينافي تخلف وجوده عن انعدام المعد البعيد وزوال

وجوبه بعد المعد القريب اذ على اي حال صح اي ان وجوبه لا
يتصور الا بعد المعد في الجملة على طريقة الامكان الخاص   وان فسر
باستحقاق المادة ح ان حمل الاستحقاق على الامكان الذاتي
فلا كلام في اجتماع مع المعلول محل تامل   وانما كلام السيد السند
ههنا في تحقيق المقام توارد العلل المستقلة ح انظر الا ان الاشكال
محل كلام السيد ههنا على تحقيق المقام على وجه يبطل السند الذي ذكره
للمعترض وهو تعاقب العلتين المستقلتين بدون ان يبطل سندا اخر
ح هو تعاقب البقية المستقلة لا رد للاعتراض والشارح الجليل مع
على جواب الاعتراض كما هو الدأب المتعارف في حاشية
الشريف   ونفي الاستقلال بعد ح لانه صار المطلب ح حتى
تعاقب المستقلين من حيث هما مستقلتان   وان لم الشارح
لانه في صدد توجيه المنع اقامة سنده عليه وهذا السند وان صار
باطلا الا انه قام مقامه سند اخر هو التعاقب المذكور اعني تعاقب
البقية المستقلة   ثم وجه ايجاد الثانية صدق بقاء المعلول
بعد المعد ح النظر فيه كذا فانه اذا عدم المعلول بابتعاد علة فثبت قول
المص انه لا يجوز بقاء المعلول بعد الفاعل غاية الامر انه اذا تحقق
علة اخرى وكان اعادة المعدوم جائزا فقد يوجد ثانيا قبل المعلول ذلك
بعينه ثم يبقى بعد هذا الايجاد الثاني ومن الذي ينفي ذلك ولا ينافي
غرض المحقق صاحب الكتاب وهذا انما افاده السيد السند قدس سره

قال البقاء استمرار الوجود فاذا اعدم المعلول ثم وجد لم يستمر وجوده
فلم يصدق عليه انه باق وغايته انه وجد مرة اخرى المستدل
انما ابطل هذا الشق الخ اقول كانه س جعل قوله س الشريف
ويتم ما ذكرناه بلا شبهة اشارة الى ان الابطال بشقوقه ومحصله انه
بعد ما لزم زوال التاثير الاول فلا يخلو اما ان يزول الاثر فيلزم اعادة
المعدوم او لا يزول الاثر في الفاعل بحسب التاثير الثاني اما ان يفيد اصل
الوجود فيلزم تحصيل الحاصل ولكنه س اغمض عنه او لا يفيد اصل الوجود
قال س وح يلزم ان لا يكون ما فرض علة مستقلة وفيه نظر اذ بعد
التاثير من حيث الانتهاء لا ينافي اصل الاستقلال مع العلة ثم قوله
ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة لا يدفع جريان النقض فان
نقض الش ان خلاصة الدليل وزبدته تجري في مادة النقض فانه
لما ادعى س الشريف انه على تقدير توقف التاثير على احد الشرطين
بخصوصه يلزم منه زوال هذا التاثير بزوال هذا الشرط فالش
يقول ح انه اذا توقف وجود المعلول على خصوص احدى العلتين
يلزم ان لا يتقوم الاخرى ولا يتحصل المعلول بها اصلا فلم يمكن توارد العلتين مقابله
المستقلتين على التبادل جايز امع انه س الشريف صرح بجوازه
ثم من الظ ان محذور الشق الاول وهو ان لا يتوقف التاثير على
خصوصية احد الشرطين اعني عدم تعدد الشرط جار في صورة
النقض بعينه من غير تفرقة فحصل الدليل جار في مادة النقض وكان الش

والظ

ايضا اشار اليه بتغيير بعض العبارات فقوله س فلا يتم النقض
محل نظر ثم قوله بل الاتم دليله في نفسه ايضا نظر فانه س جعله مبنيا على
جعل التوقف بمعنى اخر وهو المعنى المصحح للفاء التعقيبية مع ان الش
لم يجعل التوقف بهذا المعنى بل اخذه بالمعنى المشهور وهو الذي اشار
اليه سيد المحققين س حيث حكم بانه لو توقف التاثير على خصوص احد
الشرطين يلزم منه زوال ذلك التاثير بعينه وكيف يصح حمل التوقف
في علة ما اخذه الاستاد س وما ادعاه من لزوم العدم على الش بل
فيمكن ان يقال فيه انه ليس مما الزمه على الش بل انما هو امر لزم مما
اخذه سيد المحققين كما يتضح من النظر في كلامه ومنه الش عن هذا بقوله
كان الاستاد س ادرج في هذا الابطال بتقسيم مطوي لا خفاء في القدح
به وهو تحصيل الحاصل بحسب قول المستدل س الشريف ويتم ما ذكرناه
وتحريره انه اذا توقف تاثير الفاعل على خصوص احد الشرطين
فاذا زال ذلك التاثير ويكون تاثيره بالشروط الشرط الاخر تاثيرا
اخر وح نقول لا يخلو الحال من انه انعدم الاثر وعاد بالتاثير الاخر فيلزم
اعادة المعدوم او لم ينعدم فلا يخلو من ان الفاعل بالتاثير الاخر افاد اصل
الوجود فهذا تحصيل الحاصل او لم يفده اما ما بل انما افاد البقاء على الاول
ان لا س ادعى انه يلزم ح ان يكون الفاعل المستقل مستقلا وبعضه ظ المنع
ثم لا يخفى انه لما قال المستدل انه يلزم من كون التاثير المخصوص مشروطا
بخصوصية احد الشرطين وموقوفا عليه بخصوصه زواله بزوال الكل الشرط

فلا جرم يلزم ان لا يوجد المعلول الموقوف على احدى العلتين بخصوصها
بعد انتفائها وهي بدل المانع انه سلم الشريف قد جوز ذلك خلاف الدليل
وزيادة ستنقضه بما جوزه وقال السيد الشريف في حاشية التجريد
عند قول المص ولو فصوا الحال عنهما اذ لو اتسع موارد التحقيق
وجد اكثر ما ذكر ثم لا يخفى ان بناء كلام السيد الشريف هيهنا حيث
قال زال بزواله على انه لم يحمل التوقف على مجرد التعقب والاستتباع
بل على المعنى المتبادر منه وهو معنى يقتضي انتفاء الموقوف عند
انتفاء الموقوف عليه فالمدار امر دفه الشارح عنه برئ وهذا ايضا
بتقدير لزومه يكون مناقضا في كلام السيد المحقق على ان التزوير كما
اشير اليه ثم قال السيد السند قس لا يخفى انهم قد اعترفوا ان التوقف
ان لا يمكن وجود الموقوف بدون الموقوف عليه وهو محال و
ما استدل به على عدم اعتبار ذلك في التوقف محل نظر اذ اللازم
من امتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه امتناع بقائه
بعده لجواز ان يمتنع وجوده بدون ان يوجد الموقوف عليه
ويمكن بعده كما في المعد فانه يمتنع وجود المعلول بدون ان يوجد
المعد ويجوز بقاؤه بعد المعد فحصل قولهم لا يجوز بقاء المعلول بعد علته
ان ما لا يمكن وجوده بدون ان يوجد امر لا يمكن بقاؤه بعده
وذلك حكم نظري يحتاج الى بيان لا ان محصله ان ما لا يمكن وجوده
بدونه لا يمكن وجوده بدونه فلم تم عنده عليه دليل قد مر ان

خلاصة ما ذكره في تعدد الشرط جار هيهنا ايض فاندفع عنه
هذا الايراد وفيه تأمل وقد مر الوجه فيه نعم سوق بعض الشارحين
في دليله كانه اشارة الى النظر الاول والثالث من انظار الشارح
واما الثاني والرابع فقد تصدى الاستاد قس له منهما وقد مر الكلام
فيها ويمكن ان يكون اشارة ايض الى لزوم تجدد عدد العدد
بالمعنى العام المستحيل وحده عموم بواحد بالعدد على ما كان فيه
محمولا على التسلسل والدليل عليه قوله فيكون ذلك الشيء موصوفا بالمادة
ح وقد شنع عليه الاستاد قس بعد زوال الشرائط الاتصاف
شرائط البقاء ح على تصحيح التبديل انت خبير بان لا فرق
بين الخارجي والاعتباري في ان الاتصاف بها يجب في القول
المصدرية واشتراطها في الامور التي يوجد السلب العدم بانها اعتبارية
بل هي اعتبارية محضة للمتحقق لها بحسب نفس الامر اصلا وانما لها
تحقق اعتبار العقل او لها التحقق في نفس الامر بحسب الذهن وانما
المنفى عنها التحقق بحسب العين فعلى الاول صح ان التشبيه فيها ينقطع
بانقطاع الاعتبار الا انه ليس للموضوعات اتصاف بها
في نفس الامر يكون ذلك مقتضيا لعلة مقتضية له فلا يتوجه الاعتراض
على الجواب لحل قوله قس وانت خبير ا وعلى الثاني لا يصح ان
الشيء فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار لتحقق اصله لها بحسب نفس
الامر بدون الاعتبار فلا توجه التوجيه بتوجيه فالاولى ان يقال

المحشي مد

الا وانتفاء الاتصاف ح [illegible] حال الامور الاعتبارية
في كتابه وجود الموصوف بحيث يصح [illegible]

وهذا التفصيل لما اجمله السيد السند كس العلم العلامة بعباره وجيزه هكذا ما ذكره انما يرد لو اراد و بالتعليم المصدرية امر اعتباري انها امر اعتباري يكون الاتصاف به بحسب نفس الامر وهو غير تم بل اراد به انها امر اعتباري فلا يكون الاتصاف به بحسب نفس الامر مساق الكلام يقتضي اه غير ظ بل لما توجه المستدل الى دفع النقض وبيان عدم جريان الدليل في ماده النقض عدل عنه و عطف العنان الى تقرير الدليل وتشييده في الشائع فبعد تمام الكلام فيه يتوجه بالاعتراض عليه اما اولا فبمنع التعدد في المصدر تنكر واما ثانيا فبمنع الوجود اللازم اعتباره حتى يتم الكلام وكان اشار اليه المستدل فمن اين اقتضاء السياق الكلام لانه منع كما تم سابقا بل المنع والتسليم متوجهان الى ما ذكره اخيرا وفيه انه على هذا التقدير ايضا يتم المقصود اه فتامل وهو انه ان اريد بالنقض اصل المطلب وهو تعدد المعلول عند وحدة العلة فتمامه غير تم والتمام في الدليل اليعني المحقق لخصوصية الواحدة المشتركة بين سائر المعلول وهو وجود هذه الخصوصية غير مفيد في اثبات اصل المطلب لجواز كون هذه الخصوصية الواحدة المشتركة الموجودة غير ذات المبدا الواحد الحقيقي من غير لزوم محذور مع كون المعلول متعددا وان اريد شي اخر فلا بد من بيانه وحاصله ان عينية الخصوصية مع ذات المبدا هي المخلص عن المحذور وهذا انما يتفق مع تقدير ان يكون

لكل معلول خصوصية عليحده واما اذا كان الخصوصية بالنسبة الى المعلولات المتعددة مشتركة بينها ويكون خصوصية بالقياس الى غيرها فالعينية جائزه بلا ريبة فقوله س فهذا المنع لا يضر في هذا المطلب غير متضح بل الظ خلافه كما ان قوله بل انما يضر في اثبات التعدد قلنا قد مر انه اذا جاز الوحدة جاز العينية واستغنى المحذور قوله وليس الكلام فيه قلنا تم ان اصل المط شي اخر واما تعدد الخصوصية فالدليل منوط به والخلل فيه خلل في الدليل وعدم تمامه في المط تم قوله س وان حصل متوجها اه فيه ايضا نظر واضح وهو ان هذا الكلام وان وقع في اثناء الجواب الا انه في الحقيقة يعود الى تقرير الدليل ويسلم بصحته في اصل المط والمقصود توضيح الدليل في المط على وجه لا يصح اجراؤه في مادة النقض وقد بين ذلك بانه لا بد في يعني في صورة تعدد المعلول من تعدد خصوصيات لا اقل من ان يكون واحد منها خارجا عن المبدا ويلزم المحذور بخلاف ما اذا كان المعلول واحدا او هو مادة النقض اذ ح يجوز كون الخصوصية الواحدة عين الذات من غير محذور والمقصود بيان الفرق بين المط وبين مادة الاعتراض باجراء الدليل في الاول على وجه يتضح انه لا يجري فيها وح لو ارجع الناقض عنان المناظرة عن النقض الى المنع على مقدمة من اصل الدليل فذلك لتمشي منه على ان المط من سياق الكلام ان الاعتراض متوجه على ما ذكره

المستدل تبيين دليله المجرى على مطلق بعد النزاع عن تسع جريان
الدليل في مادة النقض توضيحا للفرق بين الصورتين ودفعا بما ما
للمتنفي للجريان في احديهما دون الاخرى لان الاعتراض جواب
اوفى عن اصل الدليل وان كان المآل واحدا بحسب التحقيق بلا تغير
في اثبات التعدد اذ لم يلزم التعدد وجاز وحدة الخصوصية
فلا شك انه ح يجوز كون تلك الخصوصية الواحدة عين ذات
العلة فح يلزم ان يكون اثر الواحد اثنين ولزوم التسلسل فيتقرر
في اصل المطلوب ولا محذور اشد من ذلك وليس الكلام ههنا في انه
لو سلم ان الكلام ههنا لنفي اثبات التعدد بل في اثبات الوحدة
ولكن لا بد من اجراء الكلام على وجه لا يخل باصل المقصود ولما لم يثبت
التعدد وجاز الوحدة ومن المعلوم كما مر الاشارة اليه ان
الخصوصية الواحدة يجوز كونها عين ذات العلة الواحدة
فيختل اصل المقصود وهذا هو المحذور كما اشرنا اليه انفا وان
جعل متوجها الى قوله بخلاف ما اذا كان ح وهو المذكور في جواب
النقض اذ حاصله منع تغاير المصدرين في صورة التعدد
بعد ابطال قوله وان سلم عنه ح اقول الاباء والورود
كلاهما ممنوعان اما الاول فلانه كما اعتبر في الاول وجود الخصوصية
او المصدرية حتى تم الدليل كذلك لا بد ههنا من اخذ ذلك ايضا
حتى يصح انه تم الكلام ح عند التسليم على هذا الوجه المذكور لانا نقول

اصلا

اصلا عن توجه الاعتراض والمنع والسند المشار اليه بقوله لم لا يجوز
الى قوله ههنا فانه يتحقق ح مصدريتان متغايران ح واما الثاني
فلان قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح ح ليس منعا و
لا سندا ولا سند المنع بل هو عطف على ان الكلام عن منع جريان
الدليل في صورة وحدة المعلول الى سند اصل الدليل في صورة
التعدد بان مصدريته موجودة خارجة عن الذات في جهة الصورة
لازمة اليه وان لم يلزم في صورة الوحدة بناء على جواز كون
المصدرية الواحدة عين ذات الفاعل وبالجملة هذا اعادة للدليل
بعبارة اخرى وتتميم للكلام في البحث ولو صار المنع عليه ح ولا اشكال
فيه المركب منه ثلاثي ورباعي وهذا الثاني واحد و
الاستاد س لم يتعرض لهذا الاخير والسائل يتعرض فيما هو مذكور
شرحا وحاشية والثلاثي نوع منه واحد لم يذكره س على ان
ولو اعتبر المجموع والتوسط كلاهما لحصل الاحتمالات سبعة والتفصيل
غير مخفي وح نظهر جواز اختيار كل من شقي الترديد المورد
في السؤال ح بناء على ان المعنيين الموردين في الشقين متساويان
ح بيان ذلك ان الاستاد س لما حقق اذ ليس الا الى ما هو موقوف الاستاد
عليه المعلول لخصوصه فاذا فرض التعدد ظاهرا فيقال ح
العلة وهي الموقوف عليه والمستند اليه اي الذي لا يمكن
ان يوجد المعلول بدونه ويستند هو اليه استنادا مصححا للفاء

المقدمة الاستثنائية بين القدر المشترك وهو امر واحد لا تعدد فيه
فثبت المط باختيار كلا الشقين لاحتمال العكس فيه بحث لانه لا منع
من توقفه هيهنا في هذا البحث تامل لانه منع لمقدمة ليست بمأخوذة في اصل
الاستدلال ومن الظاهر انه اذا توقف المعلول على كل من العلتين
يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة من غير حاجة الى ان يدعى وجوب
التوقف على المجموع ولا انه المتوقف عليه من توقفه على كل واحد منهما
حتى يمنع اللهم الا ان يقال ان كلامه ليس ناظرا الى ظ قول الشم
بل جزء علة فانه حمل العلة هيهنا على مجموع العلتين المستقلتين وعليه يتأتى
المنع الا انه غير مفيد لتمام الدليل بدونه على انه يمكن حمل العلة في قول الشم
على العلة المستقلة الفاعلية مطلقا ولزوم ذلك ظ ولا ينال المنع ح
واصل الكلام من افادات السيد السند قال قدس سره
وفيه نظر لجواز ان يحكم في عدم استقلال كل واحد من العلتين بتوقف
المعلول على كل واحد منهما لانه لا يصدق حينئذ على احد العلتين انها جميع
ما يتوقف عليه المعلول لتوقفه على العلة الاخرى ولا يتوقف ذلك
على ان يصدق على جميعهما انه متوقف عليه حتى يمنع ذلك ويسند بان
الجميع ليس موقوفا عليه ولا على ان يكون مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه
المعلول لتوقفه على العلة الاخرى ولا يتوقف ذلك على ان يصدق
على جميعهما انه متوقف عليه حتى يمنع ذلك ويسند بان الجميع ليس موقوفا
عليه ولا على ان يكون مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه ليستدل بذلك على

عدم استقلال كل واحد منهما انتهى وقوله ولا يتوقف ذلك على الصدق أي
دخل في السؤال كما مر وقوله ولا على ان يكون مجموعهما أي دخل في الجواب
بان فيه استدراكا ولا يخفى انه مع قطع النظر عن المقدمة المشتركة
مآل اعتراض السيد السند وجواب الاستاد شيء واحد المحقق
الا يرى ان الشم قرره وايضا كل من العلة المادية او الصورية وكل
من احاد المركب مطلقا موقوف عليه وليس الجميع كذلك
فلا تعدد في الشرط في بعض النسخ فلا تعدد في العلة وكانه من
تصرفات الناسخ وضعفه الجواب لحل ما سيجيء او في
النقض فاجوزه السيد الشريف من تبادل العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي على دليل امتناع تعاقب العلل على معلول واحد
الاولى ان يقال في الاصل في الوحدة الشخصية بحكم العقل
الواحدة بالشخص لا يكون معلولها الا واحدا بالشخص ولا يتعدد
والعكس فيها المعلول الواحد بالشخص ليس علتها الا واحدا شخصا
ايضا والاصل في النوعية على ما اخذه الشم المتقدم بحكم العقل
الواحد بحسب النوع لا يصدر عنها الا واحد بالنوع وعكسه العلة
النوعية الواحدة لا تصدر الا عن علة واحدة بالنوع دون
العلل المختلفة نوعا قال المص العكس الاول محقق دون هذا العكس حيث
قال وهذا الحكم منعكس على نفسه في الوحدة النوعية لا ينعكس بنفسه
الاصل والعكس في الوحدة الشخصية صادقان والاصل في الوحدة

النوعية صادق دون العكس فانه لا يمتنع اجتماع علتين شخصيتين على نوع على
معه نوعية واحدة في ضمن شخص هذا على ما مشى اليه الشارح القديم واما على
ما ذهب اليه الشارح العلامة فالامر بعكسه اذ العلتان المستقلتان لا يجوز ان
على معلول واحد شخصي لكن توارد هما على معلول واحد نوعي جائز بان يقع
بعض افراده باحديهما وبعضها آخر بالاخرى اعني انه يكون المعلول
واحدا بالنوع في تدقيق الكلام وحسن العبارة تقتضي ان يقال بدل
ان لا يكون المعلول واحدا بالنوع في مقام الكلام حتى يكون هذا
نقيضا للعكس في الوحدة النوعية كما هو مقتضى اللفظ واما جعله بدون
كلما لا تغير اللااجتماع العلتين او لعدم امتناع الاجتماع المذكور
فهذا وان كان صحيحا من حيث المعنى الا انه ليس مناسبا لاسلوب
الكلام ومقتضاه واعلم انه ان اريد بالشارح ههنا الشارح
القديم فهو قد يعرض لبيان هذا الاصل ولما نقله عقيبه وغير
ما قاله هذا الشارح سيما بهم من المحشي الشريف وان اريد به
الشارح الجديد فهو غافل عن هذا الاصل ولم يجعله ههنا اصلا بل هو جعل
المذكور اولا بعينه الاصل فليس عليه ان يتعرض لبيان هذا الاصل
الذي تصدى لبيانه الشارح القديم قبل اخذه فيلزم بيانه
في هذا القول منزع في الشرح القديم والحاشية الشريفة الشريفية
العلية والتحقيق ان الواحد في هذا رد نقوله وانتشر
وبسط الاصل المذكور بحيث يندفع عنه المنع بادعاء البداهة

وعدم دخول في هذا جميع الآلة لا مدخلية له في المقصود ههنا
او دخول احد بما في الآخر لو فرض لا ينافي اختلاف حقيقتهما لان كل
اذ الفصل الجنس في مدار السؤال على ان الشارح حمل العلة ههنا على
العلة التامة وهي غير مختلفة لانها عبارة عن مجموع الجنس والفصل على
اي وجه كان ومدار الجواب على ان الكلام ههنا في العلة التامة
وهي مختلفة بالحقيقة فلا بد من الاشارة الى تخصيصها بما يختلف بالحقيقة
في والا لغي الشرح ودفعه انه لا يمتنع في القول فيه لكنه هو ان
اجتماع المعلول كالاحتياج والاستغناء مثلا في الطبيعة النوعية منظور
لكن لا من حيث اعتبار وحدتها الصرفة بل من حيث تعددها المحقق له
استغنى عن الاول وهذا خارج عن المفروض وهو استناد الواحد
بالنوع من حيث الطبيعة وحدها اعني استناد الطبيعة من حيث وحدتها
الصرفة الى علل مختلفة نوعا والدليل الجاري في امتناع استناد الشخص الى
علتين مستقلتين جار في هذا الامتناع ايضا فان الطبيعة النوعية
من حيث انها واحد لا يخ اما ان يتوقف على خصوص احدى العلتين
فلا تعدد او الى خصوص كل من العلتين فيلزم الاستغناء عن كل
منهما والاحتياج اليه ولو قيل لجواز استناد فرد من نوع الى طبيعة
واستناد فرد آخر من ذلك النوع الى طبيعة اخرى مخالفة لها نوعا
فهذا ايضا نظر ولجاز ايضا ان يصدر من فرد طبيعة نوعية ومن فرد
آخر نوع من طبيعة نوعية ولو قيل لجواز استناد فرد من نوع نوعه من طبيعة

نوعية وفرداً آخر من هذا النوع يوجد من طبيعة او في غير الطبيعة النوعية
الاول لجاز العكس ايضاً وبملاحظة عدم التوحيد في العكس في الاصل في الوحدة
النوعية كانت الوحدة الشخصية سواء استند الطبيعة او الوجود الى الطبيعة
او الى الوجود بحسب الاحتمالات الاربع   لا يجوز ان يكون الصادر عن
المعلول الاول كثرة متفقة بالنوع بل انما يصدر لو صدر الكثرة كثرة
مختلفة بالنوع كالعقل الثاني والفلك الاول بهيولاه والصورة الجسمية
والنوعية ونفسه المجردة ايضاً   غير المتفقة للاول في النوع وهذا هو
العكس في الوحدة النوعية على ما اخذه الشارح القديم   فلا يلزم كل واحد
منها ما يلزم الآخر نوعاً   ولا انقسام مادة هناك في محتمله ان
الكثرة في المعلول الاول المجرد صرفاً ذاتاً او فعلاً لا يكون تشخصه الا بعلة و
نوعاً لان هذا غير متصور الا في الماديات بحيث فتعين ان يكون
نوعياً ومن حقائق مختلفة في النوع وح يلزم ما هو المدعى من اختلاف الآثار
نوعاً عند تخالف العلل كذلك وهذا هو الذي بناه المص وهو مبني العكس في الوحدة
النوعية على الطريقة التي مشى عليها الشارح القديم ويمكن ان يقال هذا انما
يتوجه اذا اخذ الاصل والعكس على منوال ما اخذه الشارح القديم و
اما اذا اخذا على الوجه الذي مشى عليه الشارح الجديد فلا يمكن ان يختص
هذا ما سدد العبد الشارح وان كان خلاف مقتضى ظ العبارة
وان كفى دفع الرابع اي في دفع اعتراض المواقف على الجواب و
الاضافة الى المعلول   لا يتم في اثبات المدعى فان الايراد الاول نقض

بحاله

بحاله بعد علم سبب صحة عدم الانعكاس الذي ادعاه المحقق الشارح
المدعى جواز توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد نوعي باعتبار
فرد فرد فاورد الامام الرازي عليه ايراداً وتحصيله الدليل على عدم جواز
ذلك ثم اجاب عنه بالدخل في دليله ومحصله التوقف في المعلول الشخصي
والنوعي في توارد المستقلتين عليهما واعترض صاحب المواقف
على الجواب وهو الزامه له الا انه لا يتم في اثبات دعوى الاصل
اعني جواز التوارد في المعلول النوعي نعم انما ظهر في مادي النظام
اقول الظاهر ان المراد من المدعى ما ادعاه المجيب في الجواب وهو ان
العلة في صورة التوارد تعين لاحتياج الا نفسها وفيه نظر لان
الايراد الاول كانه معارضة والجواب منع وسند والاحتياج
الى الاثبات وارتكاب الدعوى فيه بناء في ان تعالى قد يقع
لا يتم بما ذكره في دفع الاعتراض عليه   اذ للسائل ان يقول في
وهو الامام الرازي في مرتبة الايراد الاول   ان المعلول
لا يستند الا الى ما لا يمكن فيه للسيد السند ههنا كلام ظاهره
انه يلزم على هذا ايضاً جوازه من اجتماع مستقلتين على معلول واحد
شخصي على التبادل استناده الى القدر المشترك بينهما اعني
الامر المردد فيهما وهذا غير جائز عندهم على ما صرح به حيث قالوا لا
لا يجوز كون المعلول واحداً بالشخص والعلة امراً مبهماً نعم لو اريد العلة
لابد ان يكون اقوى والامر ههنا بالعكس   فلا يتمشى الاستدلال

به عليه ح قال ستر في الحاشية فانه ليس يثبت استحالته بهذا البيان
بل بيان آخر   كما هو من اللواحق الذهنية ح فيه تامل فانه كما ان
المفهومين الثابتين للعلة والمعلولية متغايران من ان يكونا من اللواحق الذهنية
كذلك المفهومان الاخران قريبان من ذلك فان الاحتمال والامكان
وان سلم انه من المعقولات الثانية الا ان كون الشي بحيث يكون كذا وعلى
كذا او كذا الظاهر انه من لوازم الماهية وبالجملة الجزم بانهما من اللوازم
الذهنية غير متضح   منع السند ان لا يكفي ح مجرد ان اختلاف الحيثية
التعليلية لا يفيد في دفع المنافاة بل لا بد من الاختلاف في الحيثية
التقييدية وح يتضح اندفاع الدور   فيه بحث لانه ان اراد
بالمعنى المصحح اي مدار السوال بحسب الشخص على المغايرة بين مفهومي
العلة والمعلولية ومفهومي التقدم والتاخر فانه على الشق الاول
سلم التقدم والتاخر ونفي العلية والمعلولية وما في معناهما وعلى
الشق الثاني سلم الاخرين ونفي الاولين وقوله كيف والوجه
ما لي لان بناء كلام الشارح ايضا على المغايرة اذ الشبهة ناشية
عن الاتحاد ومدار الاندفاع على المغايرة والزيادة فالمفهومان
متغايران في نفس الامر والكلام ايضا مبني عليه   نعم الترتب
الذي هو مدلول ح مقتضى كلام الشارح ان المتضايفين يكونان
صفة واحدة يكون بالنسبة الى العلة مثلا علة وبالنسبة الى المعلول
مثلا معلولية وكذا في ساير الاضافات التي عد الشارح منها و

وظ

وظاهر ان الامر ليس كذلك بل المتضايفان متغايران بالذات
والاعتبار حتى انهم تساهلوا في العبارة بنوع من المسامحة كما ذكره
بعض الاصحاب   اثبات الامر الزائد ح اي على العلية بان
يقال يريد بالتقدم معنى وراء العلية وهو الترتب الثابت بين العلية
والمعلولية   لا يقال مدار ح كلام على قوله كيف والوجه ح
بان مدار الكلام ليس على المغايرة اذ مدار الكلام هو النقض على ان
الشي في آخر ولا يتقدم الشي على علته حتى يعرض انه عين المتنازع فيه و
يندفع بالمغايرة   لا تقدم الشي على علته المبني على اثبات الامر الزائد
حتى يكون الغرض من هذا الكلام ابطاله   حتى يقال انه عين المتنازع
فيه فيجاب باثبات الامر الزائد   كما ذكره الشارح متعلق بالمنقول
لا بقال **قال** المص ولا نزاع في ورود مانع البرهان الاول قال
بعض المحققين انه مذكور في التحصيل والثاني برهان التطبيق المشهور والثالث
برهان التضايف والرابع برهان اورده الشيخ في الاشارات
على اثبات الواجب والمص اورده على ابطال التسلسل وهو صاحب
المواقف نسبه الى صاحب التلويحات ولا بعد في ان يجعل قوله
ولان المجموع له علة تامة دليلا خاصا ليكون مدار الفرق بينه و
بين الرابع مع ان مبنى الرابع على العلة الفاعلية والخامس على
العلة التامة وهذا اوجه من ان يجعل المجموع دليلا واحدا كما لا يخفى
قوله فلا يتم سند المنع غاية الامر ان لا يكون الامر كذلك بحسب

[illegible]

[illegible]

الوضع المستحيل قوله هذا انما يرد على ما قرره يعني توجيه كلام الشيخ
حيث جعل قوله فيجب وجود علة واجبة لذاتها مقدمة للدليل وحقه
انه مصادرة حسا وجهانه من تعلقات الشيخ ولكن الامر سهل لانك قد عرفت
يصرح بالنتيجة المترتبة على المقدمات السابقة واما على ما قرره فلا ورود لم
اولا مصادرة اصلا وتحقيقه قوله — اي تحقيق الدليل على وجه يترتب عليه
النتيجة المذكورة موقوف عليه قوله هو ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء
عدمه اي بحسب نفس الامر والا فالعدم الممتنع بحسب الذات اصلا في
الممكنات قوله ولا لاستلزام عدمها لعدم الواجب لذاته اذ
تاثيره منتف على تقدير الكل قوله لان الواجب بالغير ممتنع الحصول الخ
هذا انما يمشي اذا كان الدليل جاريا على اثبات الواجب تعالى واما
اذا كان واردا على ابطال التسلسل فلا اذ التسلسل يحتمل ان يكون على
وجه يكون للواجب تعالى مدخلية في وجود كل واحد من آحاد السلسلة
بدخله آخر سابق عليه كما ارتكبه الفلاسفة في تسلسل الحوادث الغير
المتناهية بمدخلية وجود الواجب تعالى في وجود كل واحد من آحاد
السلسلة فلم لا يجوز ان يكون انتفاء السلسلة بالمرة ح ممتنعا بالغير
لاستلزامه انتفاء الواجب تعالى بذاته كما ان سلسلة الصور الجسمية
والنوعية المتعاقبة على هيولى عالم العناصر لا تنتفي بالمرة اذ ما بانتفائها
كذلك يلزم انتفاء المادة القديمة على مذهبهم وهذا مستحيل عندهم حيث
قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه لانه يلزم منه انتفاء الواجب تعالى

قال

قال المحقق سلمه والقديم لا يكون علة العدم لوجوبه بالذات او لاستناده
اليه على هذا الفرض يعني انه لا يصلح شيء ما ح لان يتصف بعنوان
الواجب بالغير اذ انتفاء جميعها غير ممتنع لو طوى لكان احسن
وعندي ان في هذا التحقيق ايضا مصادرة على المط لانه ادعى فيه اولا ان
السلسلة الغير المتناهية لم يمتنع انعدامها بالكلية وبالمرة اصلا وفصل في
ان عدم امتناع انعدامها لذاتها او لاستلزامه انعدام الواجب لذاته
فظ واما عدم امتناع انعدامها لاستلزامه انعدام الواجب بالغير
فلان الواجب بالغير ممتنع الحصول على هذا الفرض لان كل واحد من
آحادها يمكن انتفاؤه في ضمن انتفاء السلسلة بالكلية اذ انتفاء جميعها
غير ممتنع وهذه المقدمة الاخيرة التي هي الدليل عليها هي الدعوى التي
بين التحقيق عليها هي ~~الدعوى التي بين التحقيق عليها~~ اللهم الا اذا ادعى
البداهة في الدعوى فيجعل الدليل تفصيلا وتنبيها عليها وقوله ح
الواجب بالغير ممتنع الحصول على هذا الفرض هو ما ذكره السيد السند
في هذا المقام من ان يحصل واحد حتى يحصل واحد آخر اذ الاطراف حكم
حكم الوسط وقال الاستاد سلمه هذا دعوى البداهة في الدعوى
فتأمل قوله لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع الخ — فان الجميع ممكن العدم
بالاثر في نفس الامر اذ لا شيء غير الجميع يقتضي وجوب وجود الجميع
وامتناع عدمه فلو انتفى هكذا بالمرة فلا استحالة اصلا اذ لا يعود علته
مع انه لم يجب شيء ولا علة على البت وهذا هو الذي قال السيد السند

فـ ابن يحصل شي حتى يحصل منه شي آخر وعلى هذا السؤال يتضح ان
يقال من اين شي حتى يحصل بعده شي آخر وهذا ينتقض بالمعدات يحصل م
والحركات والصور النوعية اللازم لهذه الثلثة ان يكون متعاقبة
والنقض في الحركة يوجد بها الاتصالية كما ارتكبه السيد السند كما مر مع
لان لزوم تساويهما على تقدير التوالي فان ذلك اى
التوالي بحسب الفرض الاول منع انحصار الجملتين مطلقا في كونهما او
متساويتين او متفاوتتين بالزيادة والنقصان والسند
مذكور وهذا التجويز سند للمنع المذكور اعني منع لزوم المساواة
على تقدير الموافاة على هذا التقدير اي اللاتناهي ولا
متفاوتتين في بالزيادة والنقصان لا لتفاوت بعدم الموافاة
بناء على اختيار الموافاة فـ خواص الكم المتناهي فكيف يتصور
ح ان يكون غير المتناهي متساويتين او متفاوتتين
مع كونهما متفاوتتين بالزيادة والنقصان بمنع كل غير احدهما
بازاء واحد من الاخرى بسبب عدم التناهي فان الموافاة
لا ينافي التفاوت بالزيادة والنقصان فانهما قد تحقق
بسبب عدم التناهي مع التفاوت دون التساوي
وهذا العبارة المعترض الحق بابطال كلام الوجهي اى
الاتصال في الاعتراض بدعوى الضرورة في الانحصار
في صورتي التناهي واللاتناهي كليهما في التساوي والتفاوت

وعدم الخلو عنهما وفي عدم امكان توافق الاحاد اى موافاة
احاد واحدى الجملتين مع احاد والاخرى قوله اى على تقدير تطبيق
الاحاد بالاحاد والترديد بين الموافاة وعدم الموافاة و
ادعاء لزوم التساوي المستحيل بداهة على تقدير الموافاة و ادعاء
لزوم التساوي المستحيل بداهة على تقدير الموافاة حتى تحقق عدم
الموافاة ويلزم الانقطاع فهذا اخر باب الانقطاع والنقض
دفع كلام المعترض في بعض المقدمات ثم يتوجه على المجيب شبهة و
هي ان الجواب ح لا يصلح لكونه جوابا لانه ح ادرج بعض المقدمة
الممنوعة في بيان لزوم الانقطاع وليس الكلام الا فيه اذ المجيب
لم يتعرض لدفع المنع عنها لا بدليل ولا بنفسه فيبقى الكلام على
كان عليه والجواب عنه ان مقصود المجيب بهذا التوجيه
ان لزوم انقطاع الناقصة بديهي بسبب المقدمات الثلثة
المذكورة وهذا امتنفى لحد سائر المقدمات ومن جملتها المقدمة
الممنوعة فكأنه قال هذا المنع مكابرة وخلافه بديهي لا يخفى
ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد ح قد يتوهم
من قول السيد الشريف الا اذا لاحظ العقل ح يجب النظ
ان التطبيق يتوقف على ملاحظة الاحاد على التفصيل فاعترض
عليه بانه لو توقف ذلك عليها لم يجر التطبيق في غير المتناهي
مطلقا الا في المرتبة ولا في غيرها ثم جعل ذلك عدم التوقف التطبيق

علیهما ثم لا یجری فی غیر المرتبة ایضا فلا یصح ح قوله الا اذا
لاحظ العقل الخ واجاب عنه بوجهین الاول ما اشار الیه بقوله
لا یقال وملخصه ان الانطباق علی تقدیر الترتب واقع فی
نفس الامر ولا حاجة الی تطبیق العقل بخلاف صورة عدم
الترتب فانه لا انطباق هناک بحسب نفس الامر وانما
یحصل بمجرد تطبیق العقل ولا یکفی الاجمالی بل هو یحتاج الی
تطبیق التفصیلی وهذا یتوقف علی الملاحظة التفصیلیة حتی
تضیع کلا کلا بازاء کل کل وزیف الاستاد سره هذا الجواب
بقوله لانا نقول الخ وملخصه ان احد المجیبین فی جوابه ان بعض
احاد احدی الجملتین واقع بحسب نفس الامر بازاء بعض من احاد
الجملة الاخری فرددنا فیه وقال ما معنی ذلک ان کان ان لبعضها
نسبة الی البعض بحسب الترتب فی الواقع فمسلم ولکن بحسب
لا یتحقق الفرق بین الصورتین فی اجراء التطبیق بکفایة الملاحظة
الاجمالیة فی المرتب وعدمه لتوقف التطبیق علی الملاحظة
التفصیلیة فی غیر المرتب اذ الکلام فی انه بدون ذلک الترتب
یتحقق التطبیق العقلی الذی یجری علیه التردید المزیف بکلا شقیه
فی کلا صورتی الترتب وعدمه لان التطبیق العقلی انما هو فرض
العقل کما یجری فی صورة المرتب یجری فی صورة عدم الترتب
ایضا وقوله وبنفس هذا الترتب لیس انطباق الخ جواب

سوال

سوال لکان مسلما لقوله وان فرض انه بهذه النسبة لا یتحقق
الفرق الا ان الترتب واقع والترتب بنفس الانطباق
فالانطباق واقع وبه یحصل الفرق فاجاب بان نفس الترتب
لیس انطباقا وان کان المراد ان بعضها منطبق علی البعض
فی الواقع فلیس کذلک کیف والانطباق امر یفرضه العقل الخ
اقول وفیه نظر اما اولا فلانه ان ارید بالتطبیق العقلی فی
قوله اذ الکلام فی انه بدون ذلک الترتب یتحقق التطبیق
العقلی التطبیق الاجمالی فهذا غیر مفید اذ قد یجوز ان یقع
الطفرة ولا یحصل الموافاة ویتحقق الزیادة فی الوسط ولا
یلزم شیء من المحذورین لا المساواة ولا الانقطاع وان ارید
به التفصیلی فظاهر انه بدون الترتب غیر متحقق الا بالملاحظة
التفصیلیة التی هی محال وبطل الکلام الا فی ذلک واما ثانیا
فلظهور ان فی صورة الترتب یتحقق ارتباط بین الاحاد و
التساوی نظام للسلسلة وهذا هو انطباق بعض الاحاد علی
البعض وکلمة لیس الانطباق امرا فرضیا محضا کما ادعاه س
واما الثالث اشار الیه بقوله والحق ان یقال الخ وسیجیء توجیهه
فی حاشیة اخری والحق ان یقال علی تقدیر عدم اخذ التفصیل
لما یستفید من کلام سید المحقق الشریف وهو ما اورده الش
فی بعض کلام الفلاسفة بقوله وکذا الامر التطبیق اذا کانت

الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما الى آخر الكلام
اذ الملخص ان في صورة الترتب يكفي لاتساق النظام تطبيق
الطرف على الطرف كتطبيق طرف احدى الجملتين على طرف الاخرى
انطباق الكل على الكل في السلسلتين وفي الجملتين ايضا فلو تحققت
الزيادة في الزائدة يلزم ان تشغل الى الجانب الآخر وبه يلزم
انقطاع الناقصة في هذا الجانب ويلزم انقطاع الزائدة ايضا فيه
المط بخلاف صورة عدم الترتب فان فيها اذا انطبق واحد
على واحد واثنان على اثنين وهكذا لا يلزم الانطباق في الكل
لجواز ان يكون في الزائدة جزآن يحاذيهما جزء من الناقصة و
بعبارة اخرى يجوز ان تكون في الزائدة جزء في الوسط لا يكون
يحاذيه جزء من الناقصة بناء على عدم اتساق النظام كما هو المذكور
في عباراتهم فلا يلزم ح وقوع الزيادة لو كانت في الطرف
لاتساع الطرف فلا يلزم على تقدير عدم الموافاة انقطاع الناقصة
ولا الزيادة انتهى هذا المحصل كلام السيد الشريف ويلوح المستفاد
من كلام الاستاد حيث قال وعندي ان تحقيق الملخص ان
السلسلتين او الجملتين الزائدة والناقصة لا يخلو حالهما عن ان
يكون بازاء كل من الزائدة جزء من الناقصة بان يوجد في الناقصة
كل مرتبة من مراتب العدد التي توجد في الزائدة وهذا هو الموافاة
بالاسر بين الجزء والكل اولا وهو في بعض المراتب دون بعض و

على الموافاة

على الموافاة الاولى يلزم مساواة الجزء والكل هف وعلى الثاني
يلزم انقطاع الناقصة بل الزائدة ايضا والانطباق على هذا الوجه
واقع في نفس الامر بين اجزاء السلسلتين ايضا قال بعضهم العبارة
ومعنى التطبيق هو النسبة الى الانطباق فان نسبت اجزاء السلسلتين الى
الانطباق فظاهر انه يجوز ان تكون متطابقة بالاسر بان يوجد في الناقصة
في نفس الامر اول وثان وثالث ورابع وخامس الى كل مرتبة من
مراتب العدد الموجودة في الزائدة او لا تكون متطابقة وذلك بان
يوجد في الزائدة مرتبة من العدد ولا يوجد هذه المرتبة في الناقصة في
نفس الامر فيلزم انقطاع الناقصة بل انقطاعها في نفس الامر انتهى
ولا يخفى ان تقريره قس منطبق على صورة الترتب واما في صورة
عدم الترتب فيقال بان يوجد في الناقصة في نفس الامر واحد
واثنان وثلثة واربعة وخمسة   كما ينظر اليه قوله الى
كل مرتبة من مراتب العدد وقوله ايضا بان يوجد في الزائدة
مرتبة من العدد الخ لا يذهب عليك ان هذا برهان يدل على
بطلان التسلسل مطلقا سواء كانت الاحاد مترتبة اولا وسواء
كانت مجتمعة اولا كما هو رأي المحقق من المتكلمين وتخصيصه بالمترتبة المجتمعة
كما هو المشهور انه رأي الفلاسفة خلاف مقتضى تحقيق البرهان
ولا يجري القدح بالمنع مطلقا ولا بالابطال ههنا
لان السند اي في السند لان السند ليس مساويا او يمكن ان يسنده

١٧٩

المنع كما ان لنمنع وقوع واحد من الناقصة بازاء واحد فقط من
الزائدة في شيء من المراتب ما لا يمنع في بعض المراتب ان لا يقع
بازاء واحد من الناقصة احاد من الزائدة بل لا بد من اثبات
المقدمة في القول نعم ويمكن اثباتها لما مر الاشارة اليه
بل انما يتم بان يثبت الامكان الذاتي ههنا كلام وهو ان باثبات
الامكان الذاتي لا يتم الدليل اذ الممكن الذاتي قد يكون وقوعه
مستلزما للمحال كما هو المشهور من ان عدم المعلول الاول مع انه ممكن
ذاتي يستلزم مستحيلا هو عدم المبداء الاول سبحانه وتعم من
احدى السلسلتين الى المحاذي ويمكن الا اذا قطعت هذه النقطة في امثال
هذا المقام الا ان الدليل يتم بان يجري الترديد في بطلان الكل
الشقين بما ذكره المستدل ونحن نمنع الملازمة قد مر الجواب
ثم لو سلم الملازمة في الطرفان الملازمة على الوجه الذي
اخذه الشارح هو امكان الامور الغير المتناهية الغير المترتبة مستلزم لامكان
وقوع كل واحد من جملة الناقصة بازاء واحد فقط من الزائدة بان
لا يقع زيادة في الوسط حتى يكون متقابلا لا ما ذكره الشارح بحيث
يجوز ان يكون بازاء واحد من الناقصة في الاوساط جملة من الزائدة
ولا نمنع ان الملازمة على هذا الوجه لو سلمت لا يحتمل قوادح ابطال
الكل على الجزء في الاوساط فحينئذ يتم الدليل بعينه وما ان الترديد مع
بطلان كلا شقيه بما ذكر في بعض النسخ بدل قوله ثم لو سلم في وقوع

بلغ

والصواب في الايراد والجواب ما وقع بما كتبت وكان هذا اصوب
والايراد واشارة اليه قوله ولا يخفى الخ والجواب له قوله والحق في
هذا الوجه اي على وجه يكون العلية فيها بعد المعلولية وهما العلية
والمعلولية الثابتان في ذات واحدة وبها غير متضائفين على هذا
الوجه بان يكون كل ما صار علة بعد ان كان اولا معلولا وهذه العلية
المتاخرة والمعلولية المتقدمة متطابقتان سيما وشأن محتاج في
ضرورة ان المعلولية المتقدمة على هذه العلية لا بد وان تكون
بعد علة متقدمة عليها ضرورة سبق العلة على المعلول كما ادعاه الشارح
عللا ومعلولات بل معلولات اولا وعللا ثانيا
وليس شيء من تلك العليات متكافئة اي متضائفة للمعلوليات
التي في سلسلة في بعض العلويات خالية عن العلية المكافئة المضائفة
لما فرغنا من ما اشتهار ثم الا علة متكافئة انطبقت عليها الخ
للمعلوليات المتاخرة عنها من طلب التفصيل في ان الشارح
واللاتناهي بجزم به العقل اجمالا مع قطع النظر عن التناهي
واللاتناهي ونظر هذا المقال ان العقل في اول النظر
الاول حق واضح واما الدليل السلمي ففيه شبهة مناطها على تصور
ان اللاتناهي مرتبة معينة والسلب لا يمكن كذلك فان كل مرتبة من المراتب
المعينة ليس مرتبة اللاتناهي بل انما هو مرتبة التناهي فليس يقتضي
ان مجموع الاشياء الغير المتناهية يوجد فيه بعد واحد يكون محصورا

بين الحاضرين فان كل بعد انما يوجد فيه الابعاد المتناهية وفيها
ما يشهد اقرب منه بالبرهان نفى الكلام فما لم يصدره بها اقرب
بالنظر الاول او الثاني فتأمل فيه   ولا انقطاع السلسلة و
ذلك مثل ما يقول الفلاسفة ونسب اليه وهو ان الحوادث
الغير المتناهية اذ لا استناد الى فاعل قديم بواسطة الحركات و
الاوضاع الغير المتناهية اذلا وكذلك يجوز ان يكون استناد
الممكنات الى الفاعل القديم بواسطة احاد تلك الممكنات
الغير المتناهية المترتبة اذلا فلا يبطل التسلسل   قلت حاصله
اقول فيه نظر اما اولا فلان المط ههنا ابطال التسلسل على اطلاقه
لا اثبات الواجب تعم نعم لو كان المط هذا يصح الجواب وتم
الاستدلال واما ثانيا فلانه صرح في اخر الجواب بانه لا يتوجه
الايراد اذ الكلام على تقدير ترتبها باعتبار الفاعلية وهذا يعني
اورده س اولا لوجه اندفاع السؤال مع انه صرح بانه لا يندفع
ذلك بهذا   وان كان كل واحد من الاحاد مغايرا للسلسلة
هذا اقرب من قوله في الشرح وما يقال الخ وقال الشارح انه كلام خال
عن التحصيل فقال الاستاذ س ان هذا الكلام خال عن التحصيل
فجميع تلك السلاسل التي يشتمل عليها هذه السلسلة اما علة لجزء او
مشتملة على علل سائر الاجزاء وهي سائر علل الاجزاء   هذه
المنفصلة ممنوعة الخ فكيف اذ الاحاد المتجاورة الكثيرة بحسب اشتمالها

على الاحاد المتجاورة القليلة وان اشتملت على الاحاد المتجاورة القليلة
ايضا مثلا اذا كانت المتجاورة الكثيرة ما يمكن ان يتحقق فيها
عشرة متجاورة وعشرون كذلك الى غير ذلك وان يتحقق فيها الف
عشرة غير متجاورة بان يعتبر واحد ويترك تسعة وهكذا او لما كانت
الاجزاء المتجاورة في السلسلة المفروضة مرتبة الى غير النهاية وزائدة
على عدد الالوف الواقعة فيها يجب ان يشتمل على الاحاد المتجاورة
بعدد الالوف المذكورة فلزم صدق المنفصلة المذكورة على ما لا يخفى
كذا قال السيد السند س   يعني ان كل ما هو علة للشيء اذا
مسبوق بالمانع على ما نبه الشارح   وحققه الاستاد س فالمانع
له موجب للشيء وهو يقال له انه علة لذلك الشيء مع ان المانع ليس
وجوده علة لوجود ذلك الشيء بل عدمه علة لوجود ذلك الشيء وليس
عدمه علة لعدم ذلك الشيء بل لوجود ذلك الشيء   اي الفاعلية
الموجبة لا مطلق الفاعلية كما ادعى انه اذا تحقق الفاعل من غير
استجماع الشرائط فقد تحققت الفاعلية فيه مع انه قد تخلف عنها المقارنة
في المعلول الوجودي بخلاف ما اذا تحقق الفاعل المستقل الموجب
لاستجماعه شرائط التأثير وارتفاع الموانع فحينئذ لزم تحقق المقارنة في
المعلول الوجودي وفيه تأمل اما اولا فلانه كما انتفع الفاعل الغير
المستقل الايجاب كذلك امتنع فيه الفاعلية بالفعل وانما تحقق
فيه مع الايجاب بالفعل فحينئذ لا ايجاب لا فاعلية اصلا [illegible]

بالفاعلية على الاطلاق فهو صحيح واما ثانيا فلما ذكره بعض الاصحاب سلمنا
جواز انتفاء التاثير مع تحقق الفاعلية على الاطلاق الا ان هذا
غير قادح في المقص اذ المقص هو انه ان تحققت المؤثرية على تقدير
تحقق الفاعلية المؤثر الموجود فلا بد ان لا يكون هذا التحقق اعني
تحقق المؤثرية الا في الامر الموجود والجواب عن الاخير انه ليس المقص
ما ذكر بل المقص انه اذا تحققت العلية في امر وجودي فيلزم على
التقدير ان يتحقق المؤثرية في امر وجودي آخر كما يقتضيه ظ العبارة
وانت خبير بان سياق الكلام المقص ايضا الظ ان كلام المص
من حيث تغيير الاسلوب وقال السيبان في اوائل المعقولات
الى هنا محمول على بيان احكام مطلق العلية والمعلولية ويرد عليه
اطلاق الدعوى وجريان الدليل العام حتى اني المعلولة وكما في
السببيان في طرفي النقيض فان المقام يقتضي التخصيص بالمؤثرية
والمتاثرية على ما زعمه الشـ والاستاد فتدبر وقال السيد السند قدس سره
في تفسير هذا الكلام اي تكافؤ العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع
فان العلية والمعلولية فيهما لا تقدم لاحدهما على الاخر اصلا فلا
يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية
اولا ثم ارتفع المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان
ذات العلة تحقق اولا ثم تحقق ذات المعلول وبانها ارتفع
حقيقتان وهما متكافئان في الوجود وفي الارتفاع ايضا كما

حقق في موضعه قال س وحمل كلام المحشي على هذا اول ما حمل الشـ عليه اولا
فسلامته عن الايراد المذكور في الشرح واما ثانيا فلبقاء العلية على
عمومه كما هو الظ واما ثالثا فلان حاصل الكلام على ما ذكره الشـ انه اذا كان
الفاعل موجودا كان المعلول موجودا واما اذا كان معدوما كان معدوما
وبالعكس في الكل وليس كذلك مع ما سيذكره المص بقوله والفاعل في
الطرفين واحد كثير فانه علة فاعلية لعدم المعلول ايضا اي على تقدير
وقوع عدم العلة الفاعلية وهكذا فيما سيأتي من المواضع التي تقتضيه
لزم اجتماع العلتين على واحد   سواء كان على سبيل التوارد
او على التبادل او على التعاقب فان عدم علة الملكة لم يلزم بعد فرض
يلزم التوارد والاجتماع وهو فرع بطلان التالي مسلم كما ذكره س
لجواز ان لا يجتمع مع الوجودي اي عدم هذا الامر الملكي
الذي فرض علة للملكة مع الوجودي المفروض علة للعدم فلا يلزم
الاجتماع على هذا التقدير ايضا   الترديد في المستجمع فيه تسامح
فان الترديد ليس الا في العلة الاخيرة   ان انتفاء الفاعل
بهذا الوجه علة لانتفاء المعلول اي اقول هذا الكلام حق وبهذا
استشهد الاستاذ رح بانتفاء تعدد العلل المستقلة مطلقا
تبادلا واجتماعا وتعاقبا وذهب الى انه لو حصل المط شي
تارة وشي آخر فليس العلة ههنا متعددة بل انما العلة في الحقيقة هو
الامر الواحد الذي هو القدر المشترك والفرد المنتشر وكان

مشاو تا عدم الفرق بين الفاعل به وبين المراد ههنا وبين القبول بالفعل
يعني به فان الشبهة تدور عليه وهو غير مراد اقول انهم فرعوا على
تلك القاعدة امتناع اتصافه تعالى بصفات زائدة قديمة كما
هو مذهب الاشاعرة وظاهر ان الصلاحية والاستعداد لا ينافي
في كون صفاته تعالى زائدة على ذاته قائمة به وانما اللازم تجرد الموصوف
لا الاستعداد ولا امكان الاتصاف نظرا الى ذاته ويجوز ان
الموصوفة بالفعل لا يمكن ان ينفك عن وجوب المقبول فوجود المقبول
بالفعل ههنا حاله كحال وجود المقبول بالفعل فلا فرق وقد
اوضحنا ذلك احسن الايضاح في حواشي الرسالة الجديدة الجليلة
في اثبات الواجب فليراجع اليه   انت خبير بان منار
كلام المص الواصل الى الاستاد رس ما وقع في اكثر النسخ وهو هكذا
وحقيقة ان يكون العلة هي الجملة بحيث لا يكون لخصوصية الافراد
مدخل ويتوجه عليه الاعتراض وفي بعض النسخ وقع هكذا ان
يكون علة لمية وحقيقة لا ان يكون العلة هي الجملة بحيث لا يكون
الخ والفرق اسقاط لا النافية اولا واثباتها ثانيا ورفع حقيقة
على الابتدار اولا وجعلها بحسب اللازم زيادة ثانيا واعتراض
الاستاد رس على النسخة الاولى هو بعينه ما ذكره الشارح في النسخة
الاصل الثانية ثم في النسخة الثانية التي اسقط فيها لا النافية
تارة وقعت ان الاصح كالنقل واقوى اي المعتبرة والاول ينبغي

الرفع في كلمة حقيقة كما مر والثاني تقتضي الرفع فيها كما في النسخة الاولى
المثبت فيها لا النافية ومودى ما بقي واحد   فيه نظر لانه صرح بهما
الخ قال السيد السند لفظ الكل يطلق على معنيين على ما نص عليه
الشفاء احدهما ما لا يمتنع نفس تصوره من وقوع فرض الاشتراك
فيه والثاني المشترك واريد ههنا المعنى الثاني لانه الذي يتساوى
نسبته الى الامور المعتبرة اشتراكه بينها دون الاول والجزئي المقابل
للمعنى الثاني ما لا يكون مشتركا سواء صح فرض اشتراكه اولا والواجب
ههنا ان المتصور الذي يساوي الفاعل اليه ونسبة باختياره لا
يجوز ان يكون مشتركا فيكون جزئيا بالمعنى المراد في الجزئي ههنا ولم
يجوزون الصدور عنه بالاختيار ولعل الشارح حمل الكلي المذكور
هناك على المعنى الاول وحسب ان الدعوى لزوم المتصور الصادر با
لاختيار لا بد ان يكون جزئيا بالمعنى المقابل له فحسب انهم لا يجوزون
صدوره عن الكلي بمعنى غير منحصر في فرد وليس كذلك لان الشارح ولكن نسبة
التي استدلوا به انما يكون في المعنى الثاني دون الاول كما عرفته
انتهى اقول وللاستاد رس ان يقول كلامهم المنقول في هذه الحاشية
عنهم وهو اثبات القوة الشاعرة الجسمانية في الفلك لان
تحقق بها الادراكات الجزئية للنفوس الفلكية لا الغرض منها في النفوس
العقلية فكانه يدل على ان مرادهم بالادراك الجزئي ههنا هو المعنى الاول
لا الثاني كما اضطره الاستاد رس ومن الاعتراض عليه مع الارادة الكلية

وفي بعض مع ارادة ما الكل بالاضافة والارادة الكلية كلاهما ناشيان
من التصور الكلي او من تصور الكل والنفس مع هذه الامور القارة
امر قار لا يصلح لان يكون علة للحركة الغير القارة فلا بد من ان يكون
العلة بمدخلية امر غير قار هو التصور الجزئي والارادة الجزئية للحركة
الجزئية سواء كانت حركة مستمرة سرمدية او حركة مادية منصرمة وبهذا [illegible]
فيتوجه عليه ان الافعال الصادرة عن الحيوانات لعموم الكلام
في الافعال الصادرة منها فلو حمل كلامه على التخصيص فلا توجه لهذا
التم الا ان يحمل على العموم واليه ينظر كلام الش حيث قال اشارة
مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية
ثم الافعال التابعة للعقل اكثرها مما يخالف الطبع قال س في حاشية تخصيص
سند المنع ان الافعال الاختيارية الصادرة عن قسمين احدهما
اللذايذ الشهوانية والغضبية واكثرها مترتب على الشوق الجزئي
والاخر الامور النافعة بحسب حكم العقل او الشرع واكثرها مخالف
لمقتضى الشوق الجزئي فاكثر افعالنا اما مترتبة على الشوق بدون
الارادة التابعة للروية او على الارادة بدون الشوق الجزئي
فيه بحث اولا فلا توقف للارادة الكلية في كلام س اراد بها
بالارادة الكلية ما يقابل الجزئية ويمكن ان يقال ليس المراد ذلك بل
المراد هو الارادة المتعلقة بالكل من حيث الكل وان كانت جزئية
وظاهر ان الحركة على مسافة مخصوصة يتوقف على ارادة مخصوصة متعلقة

نقط

بقطع تلك المسافة المخصوصة وهذا انما يكون بتحليل المسافة الى الاجزاء
وتعلقها على الوجه الكلي وكيف يكفي ذلك في قطع المسافة المخصوصة بالحركة
الجزئية وسند الكلي الا ارادة على السوية في هذا الترديد خلل لان
المراد بالدفع الى ما ذكره كلام حق ويتوجه على الش الشي اكثر ما استدركه
الاستاد س وهو انه لما اثبت الشارح في العلل التامة الايجادية
المجتمعة الجزئية فبعد ذلك اراد الترديد على هذا التقدير على وجه يكون
احد الشقين كون السابق علة للاحق غير موجب اصلا اما اولا
فلان العلة متحققة ح هاهنا واما ثانيا فلان السابق على الوجه الذي
ذكره غير متصور لما اشرنا اليه من ان العلل التامة مجتمعة البتة وكيف
يتصور كون السابق بالسبق الزماني علة على ما ذكره وكيف يتصور
ان لا يكون السابق بالرتبة علة حتى يتردد فيه وبعد ذلك يتوجه
ما ذكره س من ان دفعه اما ذاتي في المقام لا يحتمله واما زماني
فهذا لا يقابل الشق الثاني لان المعية الزمانية لازمة للعلة التامة
والسبق الذي صورته غير متصور كما ذكرنا اليه كان مسددها
موجبا لموجودها ههنا مناقشة يمكن ان يكون كلامه س
بعد ذلك اشارة اليها اذ يمكن ان يستعمل العقل النفساني في
ما يقابل العقل الفعال في العرف فان التبدل في الثلاثة غير جائز
وفي الاول واقع كما في بدو الوجود اذا كانت النفس الناطقة الانسان
لا لا الارادة التي هي الفاعل على الاطلاق الفاعل على الارادة

نحوه والنقض انما من جانب الفاعل لا من جانب القابل وههنا ١٨٤
اشكال وهو انه لما قال ان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل نعم
منه ان التنافي المذكور كما كان لا مرد راجع الى الجسم كذلك كان لا مر
راجع الى الارادة بل النفس الارادة ثم الغاية فيه غير منتفي فتامل
بل هو شرط تمام العلة في ح يمكن كون كل منهما مصدريته باضافة الشرط
اليها ويمكن ان يكون انتفاء التكرة بانقطاع الشرط عنها   والميل القسري
يشتد شيئا فشيئا في النظر ان الميل القسري متى حدث يتدرج
في الاشتداد لاقتضاء الطبيعة دائما لتقادم القاسر فكلما شيء معاوقتها
مع لما لازم لحصل الاثر وهو اشتداد الميل القسري حتى ينتهي بالكلية
فيعود الى مقتضى الطبيعة بالمرة   هذا الايراد انما يتوجه لو كان
معنى اللاتناهي في محصله ان معنى اللاتناهي في الشدة هو ان
لا يتصور عند العقل حركة اشد من تلك الحركة لا ان لا يمكن في
نفس الامر اشد ولذلك قال الشارح القديم انه يلزم من ذلك
ان يقع على غير المتناهي في الشدة لا في زمان والا لكان الواقع
في نصفه اشد حالا يتناهى في الشدة   فلا بد من اثبات بين
الملازمة هي وهو انه اذا جاز كون القوة الجسمانية واسطة جاز
كونها مؤثرة قوله اذا البرهان في محصله انه يجوز ان يمتنع التاثير
ولا يمتنع التوسط لجريان برهان الامتناع في التاثير دون
التوسط لكان نتوقف منهما موجبة لذلك وفي التوقف التي شاذ

بقوله بخلاف القوة المؤثرة فانها سارية في الجسم في نظرا وكما
ان القوة المؤثرة في الجسم ذي القوة سارية في الجسم كذلك
الواسطة وهي القوة الجزئية الفلكية المنطبعة في جسم الفلك سارية
في الجسم فلا فرق بينهما من هذا الوجه ولكن لا يخفى ان هذا الكلام
على السند الاخص فاصل المنع باق على حاله و دعوى البداهة في
عدم وجدان الفرق بين التوسط والتاثير في هذا الكلام ممنوع
نامع و في وجدان عدم الفرق غير مسموع   كما يوجد عن القوى
في الاجسام المركبة بعد المزاج في تقتضي هذا الكلام هو تعاد الاثار
باعتبارها وصورها النوعية في المركبات بعد المزاج وهذا منظور
فيه الا ان دلالة العبارة عليه لا تسعفني ان سابع فيه وقد بالغ
السيد السند في ان هذا ليس مذهب الشيخ فيلزم المساواة
في لزوم المساواة تم فانه وان اسبق التفاوت في الفاعل من
حيث انه قابل لاشتداد المعاوقة وحده الا ان تحقق التفاوت في القوة
المؤثرة له في لزوم تحريك اجزاء للكل تم واما على تقدير تحريك الجزء فلا
للتفاوت في القوة المحركة زيادة ونقصانا قوله لا اعتبار وجود
هذه المناسبات اي مناسبة الجزء مع الكل قوله الشيخ فانهم
لما استدلوا على وجوب تناهيهما اي الحوادث بازدياد
كل يوم اجابوا اي الحكماء بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت
من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضاء

لاى للتناهى فهنا والمتكلمون يقولون بالفرق بين ما قلنا وبين
ما قلتم اى مجموع الآثار الغير المتناهية المفروضة للقوة الجسمانية يتصف
بالزيادة والنقصان فيلزم منه التناهى بخلاف مجموع الحوادث على
على ما تقولون فى الجواب لا يتصف بذلك فلا يلزم التناهى وبعد ذلك
اعتذر للحكماء بان المحكوم عليه هو كون القوة مؤثرة على تلك الافعال فى
كم كيف حتى كانه تمام ما قاله فى الاعتذار الفرق بين الصورتين على ما فى بعض
كلام الحكماء ولا يخفى توجه الرد المذكور بعد الاعتذار ايضا والظاهر ان
الاستاد ليس احد ممن يرتب هذا البحث ان الاستدلال المذكور يحتاج
الى هذا الاعتذار فاعترض عليه بعد تسليم هذا الاحتياج وفيه انه
لا ربط بهذا المبحث فان الاستدلال للمتكلمين فى تناهى الحوادث
والجواب للحكماء بناء على عدم وجود الحوادث وكم مرة اى نوع
تناقض بين كلامى الحكماء فى المقامين والاعتذار للحكماء فى دفع التناقض
ثم ان يسرع عن البحث فتساوى الاستدلال للمتكلمين على الاعتذار حتى
يصح ان يمنع فتأمل فيه ومن البين ان الزيادة من جانب هو
كالمستقبل من الجانب الآخر كالماضى فلا يحتاج فى
الاستدلال بمجرد الازدياد فى النظر الى الاستاد فقصد الاعتراض
على الحكماء بان هذا الاستدلال من المتكلمين لجواب بين ان اشار اليه بقوله
من البين ان الزيادة فى جانب كالمستقبل مثلا لا يستلزم التناهى فى
من الجانب الآخر كالماضى والظاهر ان هذا الجواب مع وضوحه يدفع

للحكما

الاستدلال على تناهى الحوادث من غير لزوم تناقض اصلا
الحكماء عن الاستدلال المتكلمين بهذا الالزوم تناقض عليهم حتى يحتاج الى
الاعتذار المذكور مع انه مردود ولا يخفى ان فى العبارة مسامحة منه
وحق العبارة ان يقال لا يحتاج فى دفع الاستلزام الى الجواب بحيث يحتاج
الى الاعتذار اى المذكور فى دفع التناقض نعم اذا تمسك فى الحكم
المتكلمون والثانى ان يكون منعا لتخلف المدعى فى مادة النقض فى
ففيه نظر اذ هذا انما يصح ان لو كان المتكلمون فى مقام النقض على دليل
الحكماء بالتطبيق على بطلان لا تناهى العلل بالحوادث الغير المتناهية الغير
المجتمعة وهم يتوجه الحوادث على الوجه الآخر ايضا وليس الامر كذلك
فانهم فى مقام الاستدلال اولا تناهى الحوادث قطعا وهم لا يتوجه
منازعة الحكماء منهم الجواب عن استدلالهم بالوجه الثانى ولو حمل المنع على
العرف اللغوى وجعل ان يخلف المدعى اشارة الى تسليم المدعى ثم نطق
على قوله اولا فى مادة النقض وثانيا فلا يرد النقض بها الاتصال وانهم
يصح عنوان الكلام بالجواب او تسليم المدعى ليس جوابا عنه الا ان نقول
الموجه من الجواب ان يقتضى البرهان وهو المدعى فى كلامه كما ان
ما هو مدعى المتكلمين حيث استدلوا عليه وهو انتفاء وجود الحوادث
الغير المتناهية مطلقا ولو على سبيل التعاقب لا عدم وجود المجتمعة فقط
فليس مقتضى البرهان فظهر انه لا حاجة لهم اى للحكماء فى جواب استدلال
المتكلمين على تناهى الحوادث بمجرد الازدياد فى المستقبل الى بيان الزيادة

مطلقا كما في الجواب المذكور في الشرح للاستغناء عنه بالجواب المبني
المذكور اولا فقط متعلق بالكلام السابق في اول الحاشية
ولا هو مما يمكن التزامه ضرورة تحقق الزيادة في نفس الامر
فكذا مساواتها في النهاية المحدودة المفروضة اقول الظ ان هذا
على الوجه الذي ذكره لا ينطبق على ما ذكره الشم لان الش صوّر
التفاوت في الجانب المتناهي يعني المنتهي وفي قصور مساواتهما
اما في المنتهي فهذا غير المفروض واما في مبدا او غير المنتهي من الحدود
المفروضة في اثناء الحركة فليس للجزء والكل حركة بالفعل بالنسبة الى
ذلك الحد الواقع في اثناء المسافة فضلا عن تساوي حركتهما بل
ليس تحقق الحركة سواء كانت في الكل او الجزء الا بالنسبة الى المنتهى
الذي ينقطع عنده حركة الكل او الجزء ويمكن ان يراد زيادة الكل على
الجزء من جانب المنتهى كما ذكره او بعد تصريح الش بهذا الكلام لا يتوجه
الاعتراض المذكور بوجه اصلا واما الجواب عنه في السؤال فهو بغير
الاسلوب لا دفع للسؤال الوارد على اسلوب اخذ بالمحاذية
فيتوجه الاعتراض على كلام يحمل بنفس الامر هذا الكلام جوابا عن
هذا الاعتراض مع ان هذا الكلام الذي جعل جوابا عن الاعتراض
لا يندفع اصلا بما ذكره جوابا بغير الاسلوب يجعل ممكن
نصفا للغير المتناهي وتعيين هذا التصعيف في الغير المتناهي من جانبي
انما ينقض اللاتناهي عدوا من هذا الحد الى جانبين مع تساوي

احاد المحاسن غاية الامر ان يكون الاحاد جانب الاول بالفعل
وفي جانب الاخر بالقوة والاختلاف بالقوة والفعل لا يقتضي
التفضيل واما سائر مراتب الكسور ففي غير المتناهي مطلقا غير منحصرا
ضرورة ان الثلث مثلا يقتضي الانقسام اي ثلثة اثلاث
متساوية مترتبة وهذا يقتضي التناهي ضرورة تناهي الوسط
المساوي لكل من الطرفين ولا يذهب عليك ان لا يجري
هذا المنع في غير النصف من الاجزاء ضرورة انتفاء سائر الكسور
هنا وربما المعترض ذكر في غير المتناهي من الجانبين ايضا كما انها
مع التنصيف يسقط غير المتناهي من جانب واحد كل ذلك على
صادقة او يمكن ان يقال ان تأثير الكل اي القوة
السارية في كل الجسم وهذا في القوة الطبيعية ففي القسرية
يمكن ان يكون الامر بالعكس وعلى التقديرين لا يلزم الزمان
في مبدا معين الظ ان كلمة من الا سواه بدل لفظ
في الطرفة فيكون ابتداء التأثير من المبدا المعين وتوالي
الكثرة المقدرة من حد معين ودعا الزمن الى هذا التوضيح والتنويع فيما بل
هذا اللفظ مختلف بمحاذي المدة ويمكن ان تتصور تصور بحاذي
المدة ايضا وكلاهما توجيه من مبدا محدود يحاذي
ليندفع بذلك ما اورده الشم من جواز كون القوة الجسمانية
ازلية غير متناهية من جانب المبدا فيكون التفاوت في جانب

المنتهی وکذا مافوده الاستاد بش حینئذ جواز کون حرکة الکل
غیر متناهیة من الطرفین وحرکة الجزء غیر متناهیة من طرف واحد
والاکثرة محصلة من اشیاء مختلفة ای وهذا ما لا یکون
ترکیب الکثرة من اشیاء مختلفة کالعشرات الغیر المتناهیة
والاحاد الغیر المتناهیة وکالحرکة الشرقیة مثل حرکة الفلک
الاعظم والبطیئة مثل حرکة الفلک الثامن وهذا التخصیص تقدح
ان یجوز کون الحرکتین مختلفتین بالسرعة والبطوء لا تقدح
فیما هو مقصود به اذ ح یکون تاثیر الجنسین مختلطا وخفی
الشیخ البرهان بما لا یکون اثر بما کذلک وبذلک ایض یندفع
النقض بمثل حرکتی الثوابت والفلک الاعظم فی مراتب
مختلفة ای علی وزن تفاعیل جمع بکسر بترتیب الرتبة
جمع تصحیح له فقع الاثر شکل فیه ای البرهان فاحمل الاول
بهما ثم زاد علیه وبین انه لا یمکن استعمال هذا البیان
فیهما وکذلک العشرات الغیر المتناهیة اکرای
احادا امل بالرفع صفة زمان والجر قوله الاعلی طرفه
الاستناد الممنوع ولکنه اذا کان ما یقوی ای الاستدلال
للاشادة الی الجواب ودفع الاشکال فانه اذا اسلم ان
الجسم لا یقوی علی ترتیب واحدا غیر متناهیة فیلزم منه
اشعار باستلزم هذه القوة والاقتدار وهو القوة

کتابخانه [illegible]

علی کرات مختلط غیر متناهیة و قد حصل هذا الاشکال
فاذا اسمع ما لا شکل الامر فیه فاشتهر اشکال الامر ایضا
وذلک من جهة الاستلزام کما اشار الیه کل منهما
بالرفع فاعل المشابهة بخیار ان زمانهما واحد و
التفاوت فی العدد واقع ای کان هذا الاعتراض
الاتی کلام الشارح حیث قال ویرد علی اصل الدلیل ان
التفاوت بالنقصان لا یستلزم ح وفی دفع
الاخیر مناقشة لطیفة وهی ان البیان انما یفید حقیقة
الدعوی فیما یقال تامنا لا کون دلیله باما هذا ام
سیرا شایع واما استدل علیه ایض انما اراده علی
ذکر فی الدلیل وهو وارد غیر مندفع بعد کذا ذکره بعض الافاضل

عبده

بمولانا عبد الله الیزدی
[illegible] قدس سره
[illegible]

م م م

[illegible]

اصطفی آدم و نوحا و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین

[illegible]

وصل [illegible]

[illegible]

الهی

[illegible]

فراق [illegible]

[illegible]